Serghei Bulgakov

Ortodoxia

PAIDEIA Colecţia de studii şi eseuri

Redactor: Marina Sabados

© *Editura Paideia, 1994*

701341 Bucureşti, România
Str. Tudor Arghezi nr.15, sector 2
tel.: (00401) 211.58.04; 212.03.47
fax: (00401) 212.03.48
e-mail: paideia @fx.ro
www.paideia.ro

Această carte reproduce textul lucrării "Ortodoxia", de Sergiu Bulgakoff, apărută la Sibiu în 1933, în traducerea lui Nicolae Grosu

ISBN 973-9131-26-3

Serghei Bulgakov

ORTODOXIA

Traducere de Nicolae Grosu

EDITURA PAIDEIA
– 1997 –

PREFAŢA AUTORULUI LA EDIŢIA ROMÂNEASCĂ

Cartea care se prezintă acum cititorului român cu titlul *Ortodoxia*, a fost scrisă în limba franceză, în urma invitaţiei editurii F. Alcan din Paris, în seria "Les Religions". Ea a avut în vedere, îndeosebi, pe cititorul francez, căruia Ortodoxia îi este puţin sau deloc cunoscută. De aceea, în ea e urmărit un paralelism între Ortodoxie şi confesiunile creştine din Occident - Catolicismul şi Protestantismul - ceea ce poate nu ar fi avut loc în aşa măsură, dacă lucrarea ar fi fost adresată direct ortodocşilor. La aceasta trebuie să adăugăm că autorul a fost obligat să dea o expunere limitată. Totodată, el a trebuit să-i caute o formă cît mai accesibilă. Astfel se explică aspectul exterior al cărţii, care se remarcă prin lipsa citatelor patristice. De aici însă nu rezultă că autorul ar nega însemnătatea tradiţiei Sfinţilor Părinţi. Dimpotrivă, tocmai spre aceasta năzuieşte el în lucrarea sa. Lacuna aceasta este cerută de necesităţi exterioare. Tot aşa se explica lipsa bibliografiei teologice*. Dificultatea principală în înţelegerea cărţii provine din nevoia concentrării materialului. Unele capitole ar fi putut, şi uneori ar fi trebuit, să fie mai dezvoltate. La întocmirea planului lucrării autorul a fost însufleţit de dorinţa de a satisface cerinţele cititorului *contemporan* şi de a răspunde problemelor, care se ridică cu tărie în faţa conştiinţei creştine actuale. De aici, atenţia acordată chestiunilor eclesiologice (în special învăţăturii despre tradiţie, despre" autoritatea exterioară şi infailibilă în Biserică etc.), chestiuni care alcătuiesc miezul neînţelegerilor actuale dintre confesiunile creştine. Pe de altă

* Autorul face excepţie numai faţă de propriile-i lucrări, tocmai cu scopul de-a arăta că-n ele cititorul poate gasi o dezvoltare a unor păreri speciale, care în text sînt menţionate pe scurt şi totodată pentru a atrage atenţia teologilor europeni asupra lucrărilor scrise în limba rusă relativ la acestea.

parte, capitole speciale au fost consacrate problemelor sociale ortodoxe, care *de obicei* nu sînt tratate în lucrările dogmatice (concepţia Ortodoxiei despre stat, proprietate ş.a.). Din contră, capitolele în care se expune învăţătura generală catehetică a Ortodoxiei, cu asemănările şi deosebirile ei faţă de celelalte confesiuni, au fost tratate mai pe scurt. Ca teolog ortodox, autorul caută să se menţină pe terenul tradiţiei bisericeşti, în care el vede o normă de conducere în preocupările de natură teologică. Pentru el această normă e o tradiţie vie, care trăieşte cu adevărat. Ea nu-i numai ceva moştenit, nu-i numai un fapt istoric, ci şi principiu creator, un act care se săvîrşeşte continuu în viaţa Bisericii, una, neîntreruptă şi de Dumnezeu inspirată. De aceea tradiţia nu trebuie socotită numai ca un dar strămoşesc, ci şi ca un act care se realizează în vremea noastră. În acest sens, nu-i întîmplător că lucrării de faţă i s-a dat nota actualităţii. Există un modernism greşit, de care, cu drept cuvînt, conştiinţa religioasă şi adevărata tradiţie trebuie să se ferească. Există însă în om aspiraţii legitime şi necesare ca el să înţeleagă tradiţia *timpului său* şi să caute în ea călăuza conştiinţei *contemporane*, fiindcă "vremurile şi anii sînt puşi în puterea lui Dumnezeu şi nici un veac nu-I scapă din vedere. Domnul nostru Iisus Hristos cheamă în Biserica Sa toate popoarele şi fiecăruia-i dă un dar şi-o misiune, atît în viaţa generală, cît şi-n cea particulară, în vederea creaţiei teologice. Fie ca întîlnirea cugetării teologice ruse cu cea românească să aducă roade cît mai îmbelşugate spre folosul lor reciproc şi spre mărirea Sfintei Biserici Ortodoxe.

Paris, 21 Martie 1933.
Arhipresbiterul SERGHEI BULGAKOV,
de la Institutul rus de teologie ortodoxă

I

BISERICA

Ortodoxia este Biserica lui Hristos pe pămînt. Biserica lui Hristos nu este o instituţie; ea este o viaţă nouă cu Hristos şi în Hristos, condusă de Duhul Sfînt. Lumina învierii lui Hristos străluceşte peste Biserică şi o umple cu bucuria învierii, a triumfului asupra morţii. Mîntuitorul înviat trăieşte cu noi şi viaţa noastră în sînul Bisericii este o viaţă tainică în Hristos. "Creştinii" poartă acest nume tocmai pentru că sînt ai lui Hristos; ei trăiesc în Hristos şi Hristos trăieşte în ei. Întruparea nu este numai o idee sau o doctrină; ea este înainte de toate un eveniment care s-a produs odată în timp, dar care posedă toată puterea în eternitate. Şi această Întrupare perpetuă, în măsura în care este o unire perfectă, indisolubilă, deşi neamestecată, a celor două naturi – natura divină şi natura umană – formează Biserica. Biserica este Trupul lui Hristos, întrucît ea intră într-o unitate de viaţă cu El. Se exprimă de obicei aceeaşi idee, dîndu-se Bisericii numele de Logodnica lui Hristos sau de Mireasa Cuvîntului: raporturile dintre logodnici sau dintre soţi, considerate în plenitudinea lor pre-eternă, constau într-o unitate de viaţă perfectă, care nu exclude realitatea diferenţei lor; este o unire de doi în unul singur, care nici nu se dizolvă de dualitate, nici nu se absoarbe de unitate. Biserica, în calitate de Trup al lui Hristos, nu este Hristos–Dumnezeu–Omul; ea nu este decît umanitatea Lui; ea este însă viaţa în Hristos şi cu Hristos, viaţa lui Hristos cu noi: "nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăieşte în mine" (Gal. 2, 20). Dar Hristos nu este numai o Persoană divină. El este "una din persoanele" Sfintei Treimi, viaţa sa este consubstanţială cu Tatăl şi

cu Duhul Sfînt. Iată pentru ce Biserica, privită ca viaţă în Hristos, este deopotrivă o viaţă în Sfînta Treime. Trupul lui Hristos trăieşte în Hristos şi prin aceasta el trăieşte în Sfînta Treime. Hristos este Fiul. În el noi învaţăm să cunoaştem pe Tatăl, sîntem adoptaţi de Dumnezeu, către care strigăm: "Tatăl nostru".

Iubirea lui Dumnezeu, iubirea Tatălui pentru Fiul şi a Fiului pentru Tatăl, nu este o simplă calitate ori o relaţie, ci posedă ea însăşi o viaţă personală, este hipostatică. Iubirea lui Dumnezeu este Sfîntul Duh, care purcede de la Tatăl la Fiul şi se odihneşte peste El. Fiul nu există pentru Tatăl decît în Sfîntul Duh, care se odihneşte peste El: asemenea Tatăl îşi manifestă iubirea către Fiul prin Sfîntul Duh, care este unitatea de viaţă a Tatălui şi a Fiului. Acesta este locul Sfîntului Duh în Sfînta Treime.

Biserica, în calitatea ei de Trup al lui Hristos, trăind din viaţa lui Hristos, este prin acest fapt domeniul, în care este prezent şi în care lucrează Sfîntul Duh. Să spunem mai mult: Biserica este viaţa prin Duhul Sfînt, deoarece ea este Trupul lui Hristos. Iată pentru ce se poate defini Biserica – o viaţă binecuvîntată în Sfîntul Duh; se spune uneori şi că ea este Sfîntul Duh trăind în umanitate.

Această doctrină, pe care am expus-o, s-a manifestat şi în istorie. Biserica este opera Întrupării lui Hristos, este însăşi această Întrupare: Dumnezeu îşi asimilează natura umană şi natura umană îşi asimilează viaţa divină; este îndumnezeirea (θέωσις) naturii omeneşti, consecinţă a unirii celor două naturi în Hristos. Dar opera de penetrare a umanităţii de către spiritul Bisericii nu s-a împlinit numai în virtutea Întrupării, sau numai prin Înviere. "Vă este de folos ca să Mă duc Eu (la Tatăl)" (Ioan 16, 7). Această operă presupune trimiterea Sfîntului Duh, Cincizecimea, care a fost împlinirea Bisericii.

Sfîntul Duh, în formă de limbi de foc, s-a coborît în lume şi s-a odihnit peste Apostoli. Unitatea acestora, unitatea celor doisprezece, prezidată de Sfînta Fecioară, reprezintă întregul neamului omenesc. Limbile de foc au rămas în lume şi formează comoara darurilor Sfîntului Duh, care sălăşluieşte în Biserică. În Biserica primară, Apostolii transmiteau darurile Sfîntului Duh, după botez, într-un chip învederat pentru toţi; ceea ce corespunde în zilele noastre acestui fapt, este "pecetea darului Duhului Sfînt", ce se acordă în taina Mirungerii.

Deci, Biserica este Trupul lui Hristos; prin Biserică noi participăm la viaţa divină a Sfintei Treimi. Ea este viaţa în Hristos, care viaţă rămîne în mod indisolubil unită cu Sfînta Treime; ea este viaţa în Duhul Sfînt, prin care noi devenim fiii Tatălui, care strigă în sufletele noastre: "Ava, Părinte", şi care ne arată pe Hristos trăind în noi. Pentru aceasta, înainte de a studia definiţia şi manifestarea ideii de Biserică în istorie, trebuie să înţelegem Biserica, drept un dat divin, rămînînd în ea însăşi şi identică ei înseşi, ca expresia voinţei lui Dumnezeu, care se realizează în lume.

Biserica există, ea este "dată" într-un anumit înţeles, independent de formaţia ei istorică; ea se formează pentru că deja există despre ea un plan divin, supraomenesc. Ea este în noi, nu atît ca instituţie sau societate, ci mai ales ca o anumită evidenţă spirituală, o experienţă specială, o viaţă. Predicarea creştinismului primitiv este anunţarea triumfătoare şi plină de bucurie a acestei vieţi noi. Viaţa nu se poate defini, dar ea poate să fie descrisă şi trăită. Nu poate să existe o *definiţie* satisfăcătoare şi completă a Bisericii. "Vino şi vezi": aceasta înseamnează că nu se poate concepe Biserica decît prin experienţă, prin har, participînd la viaţa ei. Iată pentru ce înainte de a se defini Biserica într-un chip exterior, ea trebuie să fie concepută în esenţa ei mistică, subînţeleasă acestor

definiţii. Dacă nu se consideră Biserica decît în devenirea ei istorică şi dacă se concepe numai ca o societate de aici, de pe pămînt, nu se poate pătrunde natura ei originală, adică expresia eternului în temporal, manifestarea necreatului în creat.

Esenţa Bisericii este viaţa divină descoperindu-se în viaţa făpturilor; este îndumnezeirea făpturii prin puterea Întrupării şi a Cincizecimii. Această viaţă este o realitate supremă, ea este evidentă şi sigură pentru toţi cei care participă la ea. Dar ea este şi o viaţă *spirituală*, ascunsă în "omul dinlăuntru", în "cămara interioară" a inimii lui: în acest sens, ea este un mister, o taină. Ea este deasupra naturii – cu alte cuvinte, a existat înainte de a fi lumea, dar este compatibilă cu viaţa acestei lumi: aceste două trăsături o caracterizează deopotrivă. Dacă avem în vedere prima trăsătură, vom spune că Biserica este "invizibilă", spre deosebire de tot ce este "vizibil" în lume, de ceea ce este obiect al simţurilor printre lucrurile din lumea aceasta. Se poate spune că ea nu există în această lume şi dacă procedăm prin experienţă (în sensul lui Kant), nu vom întîlni "fenomen" care să corespundă Bisericii; aşa încît ipoteza Bisericii este tot aşa de superfluă pentru cosmologia experimentală ca şi ipoteza lui Dumnezeu pentru cosmogonia lui Laplace. Este drept deci să se vorbească, dacă nu de o Biserică invizibilă, cel puţin despre *invizibilul* în Biserică. Cu toate acestea, acest "invizibil" nu este necunoscut, căci omul – în afară de simţurile lui – posedă şi "ochi duhovniceşti", cu ajutorul cărora vede, concepe, ştie. Acest organ este credinţa, care după cuvîntul apostolului, este "o dovadă a lucrurilor care nu se văd" (Evrei 11, 1); ea ne ridică, pe aripile ei, în lumea spirituală, ne face cetăţeni ai lumii cereşti. Viaţa Bisericii este viaţa credinţei, prin care lucrurile acestei lumi devin transparente. Natural deci, aceşti ochi duhovniceşti *pot să vadă*

Biserica "invizibilă". Dacă Biserica ar fi cu adevărat invizibilă, cu desăvîrşire de nepătruns, aceasta ar însemna pur şi simplu că nu există Biserică, pentru că Biserica nu poate să existe numai în ea însăşi, în afară de oameni. Ea nu intră cu totul în experienţa umană, căci viaţa Bisericii este divină şi inepuizabilă; dar o anumită *calitate* a acestei vieţi, o anumită experienţă a vieţii în Biserică i se dă oricui se apropie de ea. În acest înţeles, totul în Biserică este invizibil şi misterios, totul depăşeşte limitele lumii vizibile; asemenea însă, tot ce nu se vede poate să devină vizibil şi faptul că se vede invizibilul este condiţia însăşi a existenţei Bisericii. Existenţa Bisericii este un obiect de credinţă; ea se cunoaşte prin credinţă: "*Cred* în sfînta Biserică sobornicească şi apostolică". Se percepe Biserica prin credinţă, nu numai ca o *calitate* sau o experienţă, ci şi *cantitativ*, ca unitate a tuturor, ca viaţă unică şi integrală, ca universalitate, după modelul uniunii celor trei persoane divine. Numai împărţirea infinită a neamului omenesc este accesibilă vederii noastre: noi vedem fiecare individ, ducînd o viaţă egoistă şi izolată; copiii aceluiaşi Adam, deşi sînt fiinţe sociale, deşi depind de fraţii lor, nu văd unitatea lor, nu sînt conştienţi de ea; dar această unitate se manifestă în dragoste şi prin dragoste şi ea există graţie participării la viaţa divină şi unică a Bisericii. "Să ne iubim unii pe alţii ca într-un gînd să mărturisim"... – proclamă Biserica în timpul liturghiei. Această unitate a Bisericii se revelează ochilor *iubirii* nu ca o unire exterioară – de genul celor ce le întîlnim în orice societate omenească – ci ca principiul prim şi misterios al vieţii. Umanitatea este viaţă în Hristos, oamenii sînt chiorchinii de strugure ai aceleiaşi viţe, membrele aceluiaşi trup. Viaţa fiecărui om se lărgeşte în mod infinit pentru a deveni viaţa altora, *communio sanctorum*, şi fiecare om în Biserică trăieşte din viaţa întregii umanităţi, devenită

Biserică; fiecare om *este* umanitatea: *homo sum et nihil humanum a me alienum esse puto.* Cu toate acestea, Biserica universală nu este limitată la neamul omenesc; adunarea îngerilor face parte din ea deopotrivă. Existenţa lumii îngerilor este inaccesibilă vederii omeneşti, ea nu poate să fie afirmată decît de experienţa spirituală, nu poate să fie percepută decît de ochii credinţei. Şi uniunea noastră în Biserică, prin Fiul lui Dumnezeu, devine cu atît mai mare cu cît El a unit din nou lucrurile pămînteşti şi lucrurile cereşti, cu cît el a distrus zidul de separare dintre lumea îngerilor şi a oamenilor. Întreaga creaţiune, întreaga natură este legată de neamul omenesc şi de adunarea îngerilor. Ea este încredinţată în paza îngerilor şi dată omului ca s-o stăpînească; ea se învredniceşte de destinele omului; "toată făptura împreună suspină şi împreună are dureri pînă acum... aşteptînd înfierea şi răscumpărarea trupului nostru" (Rom. 8, 22-23), transfigurarea lui într-o "făptură nouă", odată cu învierea noastră. Omul devine o fiinţă *universală*: viaţa lui în Dumnezeu îl uneşte cu viaţa întregii creaţiuni prin legăturile iubirii cosmice. Iată marginile Bisericii. Şi această Biserică, care uneşte nu numai pe vii, ci şi pe morţi şi ierarhiile îngerilor, toată creaţiunea cu un cuvînt, această Biserică este *invizibilă*, însă nu necunoscută. Viaţa Bisericii este anterioară creaţiunii lumii şi omului; ea se pierde în eternitate.

Se poate spune că Biserica a fost – înaintea tuturor veacurilor – scopul şi fundamentul creaţiunii; în acest sens "ea a fost zidită înainte de orice lucru şi pentru ea a fost făcută lumea". Domnul a făcut pe om după *chipul* său, ceea ce face posibilă pătrunderea omului de către spiritul Bisericii, precum şi Întruparea Domnului: căci Dumnezeu n-a putut să ia asupra sa decît natura unei fiinţe care i-a fost conformă şi care a avut chipul său. În unitatea integrală a neamului omenesc se găseşte deja

în germene unitatea Bisericii, după imaginea Sfintei Treimi. Pentru aceasta este şi greu să se indice un timp cînd Biserica n-a existat în umanitate, măcar ca un plan prealabil: după doctrina Sfinţilor Părinţi, o Biserică primordială a existat deja în paradis, înaintea păcatului, cînd Domnul venea să vorbească cu omul şi se găsea în relaţii cu el. După păcat, Domnul pune baza a ceea ce se cheamă Biserica Vechiului Legămînt, biserică în care omul a învăţat să comunice cu Dumnezeu. Şi chiar în sînul întunecimilor păgînismului, sufletul omenesc îşi căuta în mod natural Dumnezeul, aşa încît exista o "stearpă biserică păgînă", cum spun anumite cîntări liturgice. Cu siguranţă, Biserica n-a atins plenitudinea existenţei ei decît după Întrupare şi, în acest sens, Biserica a fost *întemeiată* de Mîntuitorul Iisus Hristos. Prin aceste evenimente, fundamentul Bisericii s-a pus; însă deplinătatea ei nu este atinsă. Ea este încă în situaţia de Biserică luptătoare şi trebuie să devină Biserica triumfătoare, în care "Dumnezeu va fi totul în tot".

Deci nu se pot defini *limitele* Bisericii nici în spaţiu, nici în timp, nici în puterea de acţiune. Profunzimile Bisericii sînt insondabile; acest lucru însă nu o face nevăzută, aşa încît să fie numai transcendentă şi să nu existe pe pămînt într-o formă accesibilă experienţei; aceasta ar echivala pentru ea cu nefiinţa. Deşi existenţa Bisericii ne este ascunsă, ea este vizibilă pe pămînt; este cu totul accesibilă experienţei noastre, ea are margini în spaţiu şi timp. Viaţa invizibilă a Bisericii, viaţa credinţei, este în mod indisolubil legată de formele concrete ale vieţii pămînteşti. "Invizibilul" există în vizibil, este cuprins în el; împreună formează un simbol (σίμβολον). Cuvîntul "simbol" desemnează un lucru care aparţine acestei lumi, care este în mod strîns legat de ea, dar care are, cu toate acestea, un conţinut a cărui existenţă este anterioară tuturor veacurilor. Este vorba aici de unitatea

transcendentului cu *imanentul*, o punte între cer şi pămînt, o uniune a lui Dumnezeu cu omul, de la Dumnezeu la făptură. Din acest punct de vedere, viaţa Bisericii este simbolică; este o viaţă misterioasă, ascunsă sub semne vizibile. Opoziţia dintre "Biserica invizibilă" şi societatea omenească vizibilă, formată în vederea Bisericii interioare, dar rămasă străină de ea, distruge simbolul, suprimă Biserica însăşi, ca uniune între viaţa divină şi viaţa făpturilor. O astfel de opoziţie face Biserica să devină pur transcendentă şi o transportă în domeniul numenal; prin aceasta, valoarea domeniului fenomenal este micşorată. Biserica pămînteasca închide în ea Biserica, luată ca viaţă; dar această Biserică pămînteasca, ca orice realitate de aici de jos, are limite în spaţiu şi timp. Ea nu este numai o societate, ci ceva mult mai vast decît această societate; dar tocmai ea există ca o societate, care are caractere proprii, legi şi margini. *Pentru noi şi în noi*, în existenţa noastră temporală, Biserica are o istorie, ca tot ce există în lume; ea rămîne în istorie. Astfel, existenţa eternă, neschimbată, divină a Bisericii, apare în viaţa acestui veac ca o manifestare istorică; ea are deci un început în istorie. Biserica a fost întemeiată de Mîntuitorul nostru Iisus Hristos; El a stabilit că profesiunea de credinţă a lui Petru, făcută în numele tuturor apostolilor, este piatra unghiulară a Bisericii sale. După Înviere, El a trimis pe apostoli să predice Biserica sa; existenţa Bisericii Noului Legămînt datează de la coborîrea Sfîntului Duh peste apostoli; – atunci a răsunat din gura lui Petru primul apel apostolic pentru intrarea în sînul Bisericii: "Pocăiţi-vă şi să se boteze fiecare dintre voi în numele lui Iisus Hristos... şi veţi primi darul Duhului Sfînt." (Fapte 2, 38); "şi în ziua aceea s-au adăugat (Bisericii) ca la trei mii de suflete" (Fapte 2, 41). Atunci s-au pus bazele Legămîntului celui Nou."

II

TRADIŢIA BISERICEASCĂ

A. SFÎNTA SCRIPTURĂ ŞI TRADIŢIA

Întruparea se produce în lume şi nu deasupra lumii; ea umple timpul istoric, fără să distrugă istoria umană, ci dîndu-i dimpotrivă un înţeles pozitiv, etern, devenind centrul ei. Cu toată natura sa divină şi eternă (sau mai exact din cauza ei), Biserica are o istorie în limitele istoriei omeneşti şi în legătură cu ea. Creştinismul este deasupra istoriei, însă nu este anti-istoric; el are o istorie. În această istorie Biserica ia forme dogmatice; ea indică normele de mărturisire a adevăratei credinţe. Şi fiecare membru al Bisericii, în loc de a se aşeza în afara istoriei Bisericii, acceptă doctrina Bisericii, exprimată şi fixată în întreaga durată a istoriei ei. Viaţa Bisericii, cu toate că este misterioasă şi tainică, nu devine pentru aceasta a-logică şi "a-dogmatică"! dimpotrivă, ea are un *logos*, o doctrină şi un mesaj. Mîntuitorul care este Calea, Adevărul şi Viaţa, a predicat Evanghelia Împărăţiei, descoperind înţelesul scripturilor, anunţînd dogmele despre el însuşi, despre Tatăl şi despre Sfîntul Duh. Biserica sa face la fel. Căci "credinţa este din auzire, iar auzirea prin cuvîntul lui Hristos." (Rom. 10, 17). Cunoştinţa vine din predicarea adevăratei credinţe. Viaţa dreaptă atîrnă de adevărata credinţă; una rezultă din cealaltă.

Plenitudinea adevăratei credinţe şi a adevăratei învăţături este cu mult prea vastă, pentru a putea să se cuprindă în conştiinţa unui membru izolat al Bisericii; această plinătate este păzită de întreaga Biserică şi e transmisă de ea din generaţie în generaţie, ca *tradiţie* a Bisericii. Tradiţia este memoria vie a Bisericii, conţinînd

adevărata doctrină aşa cum se manifestă în istorie. Nu este un muzeu arheologic sau un catalog ştiinţific, nu este nici un "depozit" mort; nu; tradiţia este o putere vie, inerentă unui organism viu. Viaţa credinţei desfăşoară în acelaşi torent trecutul, sub toate formele lui, din toate timpurile, aşa încît prezent şi trecut nu mai formează decît o singură viaţă. Unitatea şi continuitatea tradiţiei rezultă din faptul că Biserica este totdeauna identică ei înseşi. Biserica are o viaţă unică, condusă în tot timpul de Sfîntul Duh; învelişul istoric se schimbă, însă conţinutul spiritual rămîne neschimbat. Epoca creştinismului primitiv abia se aseamănă cu epoca contemporană; cu toate acestea, trebuie să se admită că a fost atunci şi este acum aceeaşi Biserică asemenea ei înseşi: aceeaşi viaţă, aceeaşi tradiţie serveşte de legătură între comunităţile lui Pavel şi bisericile actuale. Cu siguranţă, în diferite epoci, tradiţia n-a fost totdeauna cunoscută şi înţeleasă în măsură egală de toţi membrii Bisericii şi se poate chiar spune că, practic, tradiţia este inepuizabilă, pentru că ea este viaţa însăşi a Bisericii. Ea rămîne însă vie şi activă, chiar atunci cînd rămîne necunoscută.

Să arătăm mai întîi principiul esenţial al tradiţiei: fiecare membru al Bisericii trebuie să caute, în viaţa şi conştiinţa lui, (indiferent dacă este vorba de teologie ştiinţifică sau de înţelepciune practică), să atingă unitatea integrală a tradiţiei, să se găsească în acord cu ea; trebuie să se verifice el însuşi în lumina tradiţiei; trebuie să poarte înăuntrul lui tradiţia vie; trebuie să fie o zală, legată inseparabil de întregul lanţ al istoriei.

Tradiţia are multe aspecte. Ea poate să fie scrisă, orală, monumentală. Se află însă un izvor al tradiţiei, care ocupă un loc aparte, bine determinat: este Sfînta Scriptură. Cui aparţine întîietatea? Sfintei Scripturi sau tradiţiei? În epoca Reformei, s-a încercat, în Biserica occidentală, să se opună Scriptura, tradiţiei. În realitate

o astfel de opoziţie nu trebuie să existe; ideea acestui antagonism s-a format într-un chip cu totul nenatural: s-a voit să se micşoreze valoarea Scripturii în profitul tradiţiei, sau invers. Scriptura şi tradiţia aparţin vieţii unice a Bisericii însufleţite de acelaşi Sfînt Duh, care lucrează în Biserică, manifestîndu-se prin tradiţie şi inspirînd pe scriitorii sacri. Să remarcăm de altfel ultimele studii biblice, care dau o importanţă tot mai mare elementului tradiţional şi colectiv; analizînd cărţile Vechiului şi Noului Testament, mai ales Evangheliile, aceste studii descoperă, la baza lor, izvoare primare; Scriptura se apropie astfel de un fel de tradiţie scrisă şi locul devine din ce în ce mai restrîns pentru opere individuale de autori sacri, care autori erau consideraţi altădată ca scriind, ca să spunem aşa, sub dictarea Sfîntului Duh. Cărţi sfinte, astfel ca epistolele apostolilor, sînt oare altceva decît cronici ale vieţii Bisericilor, conservate de tradiţie? Trebuie să se studieze Scriptura şi tradiţia, nu ca opunîndu-se una alteia, ci ca fiind unite, fără să uităm cu toate acestea diferenţa lor reală. Sfînta Scriptură depinde de tradiţia bisericească. Tradiţia aceasta mărturiseşte despre valoarea cărţilor sfinte în Biserică. *Canonul* cărţilor sfinte afirmă caracterul lor inspirat; or acest canon este stabilit de tradiţie; caracterul acesta inspirat nu poate să fie garantat altfel decît de Biserică, adică de tradiţie. Îi este dat fiecărui om să judece, după gustul lui personal, valoarea şi inspiraţia unei opere; însă nimeni nu poate să hotărască individual chestiunile relative la inspiraţia divină a Scripturilor şi la prezenţa Sfîntului Duh în Biblie. Acest drept nu este dat decît Duhului lui Dumnezeu, care locuieşte în Biserică; pentru că "nimeni nu cunoaşte lucrurile dumnezeieşti decît Duhul lui Dumnezeu". Aceasta nu poate deci să fie o chestiune de alegere personală, ci atîrnă numai de judecata Bisericii. Istoria ne spune că, între multe opere scrise, Biserica a

ales un număr mic de opere inspirate de Dumnezeu; dintre diverse Evanghelii, ea a ales Evangheliile canonice; după cîteva ezitări, a introdus în canon anumite cărţi (de exemplu Cîntarea Cîntărilor, Apocalipsa) şi a înlăturat altele, care figurează un anumit timp ca parte din el (epistola lui Clement, "Păstorul" lui Herma); ea a menţinut diferenţa între cărţile canonice şi necanonice (deutero-canonice sau pseudo-epigrafe şi apocrife). Este drept să se spună că Cuvîntul lui Dumnezeu are o dovadă imediată despre sine, o eficacitate intrinsecă, un fel de evidenţă imanentă a caracterului său inspirat. Şi el n-ar fi Cuvîntul lui Dumnezeu, adresat oamenilor, dacă n-ar pătrunde în inimile omeneşti ca o sabie ascuţită. Şi totuşi ar fi o exagerare şi o greşeală să se creadă, că un om poate, prin propria-i alegere sau după propriul său gust, să stabilească dacă anumite opere scrise sînt inspirate; el nu este capabil să înţeleagă aceste opere, decît în măsura capacităţilor lui personale şi într-un chip limitat la un moment dat.

Biserica, ea este cea care ne-a dat Biblia, cu ajutorul tradiţiei, şi reformatorii înşişi au primit Biblia de la Biserică şi prin Biserică, adică prin tradiţie. Nu este dreptul fiecăruia din noi să stabilim din nou canonicitatea Scripturii. Fiecare trebuie s-o descopere *pentru sine*, hrănindu-se cu Cuvîntul lui Dumnezeu, însă fiecare trebuie s-o primească mai întîi din mîinile Bisericii, care vorbeşte prin tradiţie. Altfel Scriptura n-ar mai fi Cuvîntul lui Dumnezeu; ea ar deveni o carte, o operă literară, supusă investigaţiilor filologice şi istorice. Dar Cuvîntul lui Dumnezeu, deşi poate să fie studiat ca un document istoric, nu trebuie niciodată să devină un pur document, căci forma lui exterioară, cu toate că poartă caracterul unei anumite epoci istorice, închide totuşi cuvîntul vieţii veşnice; în acest înţeles, el este un *Simbol*, locul de întîlnire al divinului cu umanul. Noi trebuie să citim Cuvîntul

lui Dumnezeu cu credinţă şi veneraţie, plini de duhul Bisericii. Nu poate şi nu trebuie să fie ruptură între Scriptură şi tradiţie. Orice cititor al Cuvîntului lui Dumnezeu nu înţelege el însuşi caracterul inspirat al textului citit, căci o astfel de înţelegere nu este dată unui om izolat. Acest dar de inteligenţă nu este acordat cititorului decît atunci cînd el se găseşte în uniune cu toţi, în Biserică. Ideea că poţi tu însuţi să discerni Cuvîntul lui Dumnezeu, cu propriile tale riscuri şi pericole, ideea că poţi să devii interlocutorul lui Dumnezeu este iluzorie: nu se poate primi decît numai de la Biserică acest har divin. Acest har se primeşte imediat în plenitudinea lui, înăuntrul uniunii cu Biserica la biserică, unde lectura Cuvîntului lui Dumnezeu este precedată şi urmată de o rugăciune specială; noi cerem acolo lui Dumnezeu să ne ajute să ascultăm Cuvîntul său şi să deschidă ochii sufletului nostru. Cuvintele dumnezeieşti, este adevărat, pot să pătrundă în conştiinţa *individuală*, pot să devină un bun *individual*, graţie eficacităţii proprii a Cuvîntului lui Dumnezeu şi a evidenţei lui interioare; protestanţii au dreptate s-o afirme. Dacă nu există această pătrundere individuală directă, Biblia devine fetişul sfînt despre care vorbeşte apostolul: "Litera omoară, duhul face viu". Omul trebuie să *întîlnească* personal Cuvîntul lui Dumnezeu şi să-l înţeleagă individual; această înţelegere poate să fie imediată sau nu. Ea nu este imediată, atunci cînd adevărurile Cuvîntului lui Dumnezeu nu se primesc în chip direct din Biblie, ci prin serviciul divin, prin icoane şi predicări etc. În tot cazul întîlnirea personală nu este posibilă, decît dacă eşti în uniune spirituală cu Biserica, dacă nu te simţi departe de ea, dacă participi la viaţa integrală a ei; şi cu toate acestea, întîlnirea trebuie să fie individuală. Şi noi credem, că între punctul de vedere protestant şi acela al Bisericii ortodoxe nu există adevărat dezacord: opoziţia

este mai ales exterioară. Căci protestantismul acceptă şi el *canonul* cărţilor sfinte ca o normă ce trebuie să ne călăuzească; Reformatorii voiau să aibă Biblia lor *de la Biserică*. Dar se pare că nu se poate scoate această Biblie în afară de Biserică; pentru că, în afară de Biserică, ea devine o simplă colecţie de "cărţi", un document omenesc, scrieri obişnuite. Deci, Biserica nu prezintă Biblia, în calitate de Cuvînt al lui Dumnezeu, în canonul cărţilor sfinte: şi tradiţia bisericească este cea care dă mărturie despre aceasta. Numai ceea ce este transcendent poate să dea mărturie despre transcendenţă. Biserica, închizînd în sine viaţa divină unită cu lucrurile omeneşti, vorbeşte despre ceea ce este divin, cu deosebire despre caracterul dumnezeiesc al Cuvîntului lui Dumnezeu. Cît despre individ, el poate, sau nu poate găsi acest caracter divin în Biserică, însă nu este el însuşi Biserica. În istoria Bisericii, Cuvîntul lui Dumnezeu este recunoscut ca atare, prin elaborarea canonului cărţilor sfinte; de altfel, acest canon nu prescrie printr-o lege exterioară, că trebuie sau nu să se recunoască anumite cărţi ca sfinte; el *mărturiseşte* mai degrabă faptul că Biserica le-a admis deja, el exprimă, confirmă, legalizează, această admitere, despre care nu va putea fi de acum înainte îndoială. Puterea bisericească, adică sinodul episcopilor, care exprimă conştiinţa Bisericii, nu face decît să dea o expresie adevărată, o formulare imuabilă la ceea ce există deja în viaţa Bisericii, la ceea ce s-a dat de către Sfîntul Duh, care însufleţeşte această viaţă. Şi sinodul nu lucrează de loc ca o "putere", ci ca organul Bisericii, ca şi capul sau ca şi gura ei. După proclamaţia solemnă a adevărului deja acceptat de Biserică, canonul cărţilor sfinte devine o *normă* a vieţii bisericeşti, o lege după care conştiinţa bisericească individuală trebuie să se modeleze.

Tradiția bisericească este totdeauna pe cale de a crea și ea niciodată nu se oprește; ea nu este numai trecutul, ci și prezentul. În ceea ce privește canonul, Biserica veche nu-și formula definițiile, decît în formă de răspunsuri cu totul generale, chiar la chestiuni care se iveau atunci. Biserica nu spunea decît un lucru: care sînt cărțile ce fac parte din Cuvîntul lui Dumnezeu și care sînt acele ce nu fac parte din el; ea n-a stabilit deci decît un fel de catalog general al Scripturii. Aceste decizii au o valoare absolută în raport cu ceea ce este exclus din canon sau nu se cuprinde în el. Este o sentință negativă, clară și simplă, care are de bună seamă o importanță de primul ordin. Dimpotrivă, sentința pozitivă nu constă decît într-o judecată *foarte generală* cu privire la cărțile cuprinse în canonul sfînt. Ea nu dă indicații despre *caracterul* inspirației divine, care diferă după cărți. Ea nu spune nimic despre autorii imediați ai cărților din canon. Căci numele reale ale acestor autori, în anumite cazuri, nu corespund numelor, pe care le poartă titlurile (de exemplu Pentateuhul, cel puțin în unele părți; mulți Psalmi, Pildele lui Solomon, Cartea Înțelepciunii etc.; în Noul Testament: Evangheliile sinoptice, considerate în primele lor izvoare). Nimic nu s-a spus despre chestiunea inspirației în ea însăși, despre corelația divinului cu umanul care are loc în ea, nici despre interpretarea raportului dintre conținutul cărților și mediul lor istoric. Într-un cuvînt, deciziile Bisericii vechi nu ating deloc domeniul științei Vechiului și Noului Testament – isagogică, critică, ermeneutică – care a primit o elaborare științifică și fecundă și, în multe privințe, atît de neașteptată. Această știință este încă departe de a fi terminată și nu și-a spus ultimul cuvînt; ea încă nu face decît să pună chestiunile, ea este domeniul tradiției care trăiește și se creează. Și noi de asemenea urmăm mersul istoriei și Cuvîntul lui Dumnezeu pare

că evoluează după înţelegerea noastră. El nu se schimbă în conţinutul lui etern, ci în învelişul accesibil înţelegerii umane. În acest fel, tradiţia, în punctul de cristalizare pe care-l reprezintă definiţiile Bisericii, chiar în raport cu Cuvîntul lui Dumnezeu, nu este niciodată terminată şi epuizată. Cu siguranţă, odată fixată, tradiţia devine obligatorie, în măsura însăşi a autenticităţii ei şi pretinde să se ţină seamă de ea; cu deosebire, cînd avem în vedere atribuirea tradiţională a cărţilor sfinte cutărui sau cutărui autor, este imposibil să o disprețuim pur şi simplu; trebuie chiar s-o acceptăm într-un anumit înţeles, însă nu este necesar să înţelegem literal această atribuire, aşa cum am face-o pentru autori din timpul nostru. Biserica nu se opune faptului de a fi studiat Cuvîntul lui Dumnezeu prin *toate* mijloacele posibile, în special prin mijloacele criticii ştiinţifice contemporane; mai mult, ea nu se pronunţă înainte asupra concluziilor acestei critici, cu condiţia de a se păstra un sentiment religios şi pios faţă de textele sfinte, care sînt Cuvîntul lui Dumnezeu.

"Metoda veneraţiei" rămîne totdeauna cea mai bună metodă ştiinţifică. Pe de o parte, nu poate să existe în Ortodoxie critică raţionalistă, fără credinţă, fără principii religioase, cu totul dezlegată de tradiţie, care să recompună totul şi să "suprime" metoda de veneraţie. Pe de altă parte, nu poate să fie în ortodoxie disciplină exegetică impusă. La noi nu se află nici o "comisiune biblică", pentru ca prin răspunsurile ei să pretindă a lega şi a conduce studiul ştiinţific, uitînd că o ştiinţă aservită nu este o ştiinţă şi nu serveşte la nimic. Ortodoxia admite libertatea studiului ştiinţific, cu condiţia să se păzească dogmele fundamentale ale Bisericii şi să se accepte definiţiile bisericeşti deja admise în ce priveşte canonul; ar fi inadmisibil ca, pentru motive de ordin ştiinţific, să se încerce a se schimba canonul sfintelor cărţi, a se prescurta sau a se completa numărul acestora. Dacă nu se

crede în divinitatea Mîntuitorului nostru, în minunile sale, în învierea sa, în Sfînta Treime – studiul ştiinţific devine pătat de un viciu interior; el cade în orbire şi în tendenţiozitate în ce priveşte toate aceste puncte ale Scripturii.

O astfel de ştiinţă a Cuvîntului lui Dumnezeu, o ştiinţă *fără de credinţă* se contrazice ea însăşi. De această contradicţie internă suferă deopotrivă toate încercările ce se fac pentru a se stabili "în mod ştiinţific", cu ajutorul criticii istorice, adevărata esenţă a creştinismului, *das Wesen des Christentums*, în afară de Biserică şi de tradiţia ei. Se formează astfel o confuzie descurajantă între diverse domenii, confuzie, care predestinează lucrările ştiinţifice la sterilitate. Trebuie să se admită încă de la început, că ştiinţa *bisericească*, cu toate că este cu desăvîrşire liberă şi sinceră, nu este fără "premise" (voraussetzungslos); fiind o ştiinţă privitoare la lucrurile în care se crede (sau în care nu se crede), ea este condiţionată de aceste lucruri; se întîmplă la fel cu ştiinţa raţionalistă a necredincioşilor, care pleacă şi ea de la anumite premise dogmatice, însă negative. Astfel nu poţi, de exemplu – păstrînd o deplină libertate de critică ştiinţifică – să studiezi povestirile evanghelice despre învierea lui Hristos, *die Auferstehungsberichte*, dacă nu ţi-ai precizat o atitudine din punct de vedere dogmatic cu privire la faptul însuşi al învierii (fie că ai încredere în el, fie că nu). Acesta este caracterul ştiinţei religioase. Această ştiinţă nu este atît de grea pentru cei ce nu cred, cît este mai ales pentru cei ce cred pe jumătate; aceştia din urmă consideră ca un criteriu decisiv arbitrarul punctului lor de vedere personal, detaşat de tradiţia bisericească. Spre deosebire de anumite forme extreme ale protestantismului liberal, teologia anglicană arată că o independenţă ştiinţifică completă nu împiedică deloc să rămîi fidel învăţămîntului Bisericii. Ştiinţa biblică a anglicanilor

corespunde cel mai bine exigenţelor ştiinţei eclesiastice ortodoxe. Ca urmare a anumitor circumstanţe istorice, ştiinţa biblică ortodoxă n-a putut încă să se dezvolte pînă la măsura care să-i permită să dea modele independente de teologie biblică. Această ştiinţă rămîne, în ansamblu, bunul propriu al popoarelor protestante şi al anglicanismului. Ştiinţa catolică se ocupă mai ales să rezolve probleme apologetice. Libera ştiinţă biblică ortodoxă, care a început să se dezvolte în secolul al XIX-lea în Rusia, aparţine mai ales viitorului. Nimic însă nu se opune, dimpotrivă este foarte natural să se profite de rezultatele ştiinţifice cîştigate, în timpurile moderne, în sînul lumii creştine occidentale. După ce au fost corectate şi completate, ele pot fi introduse în tradiţia bisericească; faptul nu ar fi o anulare a acesteia, ci o clarificare şi o desăvîrşire pentru ceea ce există. Adevărul este unul, însă oamenii învaţă să-l cunoască prin procedeul gîndirii discursive. Şi conştiinţa ortodoxă nu are să se teamă de critica biblică, nici să se tulbure, căci, graţie acestei critici, îţi poţi face o idee mai precisă despre căile lui Dumnezeu şi despre lucrarea Sfîntului Duh, care acţionează în Biserică în multe rînduri şi în multe chipuri.

Ortodoxia n-are nici un motiv să fugă de spiritul ştiinţific contemporan, atunci cînd este vorba cu adevărat de o cercetare sinceră şi nu de a da curs liber prejudecăţilor unei epoci; dimpotrivă, ortodoxia acceptă acest spirit ştiinţific, ca şi tot ce este viu şi activ în istoria umanităţii. Ortodoxia are o scară universală; ea nu poate să fie judecată după o singură epocă, care ar fi însemnată cu pecetea ei particulară şi exclusivă. Ea îmbrăţişează şi reuneşte tot ce există ca adevărate forţe creatoare, căci impulsurile ascunse ale adevăratului spirit creator şi ale adevăratei ştiinţe, nu purced decît de la Duhul lui Dumnezeu, care trăieşte în Biserică.

Tradiţia bisericească dă mărturie Scripturii şi Scriptura face ea însăşi parte din tradiţie; dar specificitatea ei nu este prin aceasta împuţinată; ea îşi păstrează propria natură în calitate de Cuvînt al lui Dumnezeu: recunoscută şi garantată de tradiţie, ea rămîne un izvor de credinţă independentă şi primară. Includerea Sfintei Scripturi în tradiţie nu-i compromite deci originalitatea şi valoarea ei de Cuvînt al lui Dumnezeu; Cuvîntul lui Dumnezeu este deasupra tuturor celorlalte izvoare de credinţă, în special deasupra întregii tradiţii, sub toate formele ei. Diferitele manifestări ale tradiţiei au un caracter relativ şi istoric. Tradiţia se adaptează la diferite epoci şi la trebuinţele lor; Sfînta Scriptură însă este glasul lui Dumnezeu adresat omului; ea are o valoare absolută (deşi este expusă într-o formă condiţionată istoric). Ea este revelaţia *eternă* a divinităţii; această revelaţie se adresează nu numai veacului acestuia, ci şi aceluia ce va să vină şi nu numai lumii oamenilor, ci şi celei a îngerilor ("Evanghelia eternă" a îngerului, care zbura în mijlocul cerului: Apoc. 14, 6). Din acest punct de vedere, trebuie să se spună că Sfînta Scriptură şi tradiţia sînt *inegale* în ce priveşte valoarea lor; primul loc i se cuvine Cuvîntului lui Dumnezeu; criteriul de verificare al Scripturii nu este tradiţia (deşi tradiţia mărturiseşte despre Scriptură), ci, dimpotrivă, tradiţia se bazează pe Scriptură. Tradiţia nu poate să fie în dezacord cu Scriptura, nu poate să nu-i corespundă. (Se întîlnesc cîteodată expresii, care pun definiţiile celor dintîi patru sinoade ecumenice pe acelaşi plan cu Evangheliile. Exemplu papa Grigore cel Mare. Dar nu este vorba aici decît de un elogiu exagerat şi oratoric al valorii hotărîrilor sinodale, elogiu care cu siguranţă nu poate fi considerat literal). Tradiţia este totdeauna *bazată* pe Sfînta Scriptură, ea este interpretarea acesteia. Cuvîntul lui Dumnezeu este pentru tradiţie o *instanţă* de

control negativ, pentru că tradiţia nu se poate găsi în contradicţie cu Scriptura, şi o instanţă de control pozitiv, întrucît tradiţia se sprijină pe Scriptură. Ceea ce se găseşte în germene în Scriptură se dezvoltă în tradiţie. Dacă Scriptura este o sămînţă, tradiţia este un seceriş, care creşte pe pămîntul istoriei umane.

Cuvîntul lui Dumnezeu este în acelaşi timp cuvîntul omului, căci acesta este cuprins de inspiraţia Duhului Sfînt. În acest fel Cuvîntul lui Dumnezeu, vorbit – ca să spunem aşa – de Duhul Sfînt, a devenit de aceeaşi natură cu Dumnezeu-Omul, divină şi umană în acelaşi timp. În orice fel s-ar înţelege inspiraţia, trebuie de bună seamă să se admită că forma ei omenească atîrnă de împrejurările istorice: epocă, limbă, caracter naţional etc.; ştiinţa biblică contemporană studiază din ce în ce mai mult aceste condiţii istorice şi, prin aceasta, noi înţelegem mai bine latura concretă a inspiraţiei. Deşi depinde de împrejurări istorice, Scriptura îşi păstrează totdeauna forţa divină; Cuvîntul lui Dumnezeu-Omul, Cuvîntul lui Dumnezeu adresat omului, nu poate să fie pronunţat altfel, decît în limbaj omenesc, adică într-o limbă condiţionată istoric. Dar această formă omenească istorică devine un obstacol pentru înţelegerea Cuvîntului lui Dumnezeu; acesta din urmă nu devine transparent, decît sub acţiunea Duhului lui Dumnezeu, care trăieşte în Biserică; aşa încît, pentru a înţelege Scripturile inspirate, este necesară de asemenea o inspiraţie specială, inerentă numai Bisericii.

Sfînta Scriptură s-a format în cursul secolelor şi cuprinde cărţi de autori diferiţi, din epoci diferite, cu conţinut diferit şi de diverse grade de inspiraţie; se disting înainte de toate în ea cele două testamente: Vechiul, care nu mai este în vigoare astăzi şi Noul, care nu este încă în mod complet manifestat. Biblia nu este un sistem, ci un conglomerat, un mozaic, în care cuvîntul

dumnezeiesc este scris de mîna lui Dumnezeu. Ea este asemănătoare creaţiunilor fantastice ale puterilor naturale, care ridică scoarţa terestră pentru a forma lanţuri de munţi şi care din nou o adîncesc pentru a face fundul mării. Aceasta este cauza pentru care nu se află în Biblie sistem exterior închis.

Canonul cărţilor sfinte a luat o formă completă, în urma definiţiilor bisericeşti; dar acest fapt nu este decît un accident exterior; el are puterea unui fapt şi nu a unei evidenţe interioare. Plenitudinea Cuvîntului lui Dumnezeu nu constă în "finitul" exterior al formelor lui (caracter de altfel absent); ci ea constă în deplinătatea interioară, pe care Cuvîntul lui Dumnezeu o manifestă în acord indisolubil cu tradiţia. Biserica a trăit totdeauna sub acţiunea Sfîntului Duh; ea a avut totdeauna plenitudinea care-i este inerentă. Şi cu toate acestea, ea n-a avut totdeauna Biblia, cel puţin în compoziţia ei actuală. Cărţile Vechiului Testament au fost primite pe măsură ce s-au format, nu toate deodată. Biserica Noului Testament a trăit, în timpurile primare atît de înfloritoare ale existenţei ei, cu desăvîrşire fără cărţi sfinte, chiar fără Evanghelii: acestea nu s-au format decît în cursul primului secol şi au fost constituite în canon, ca şi epistolele apostolice, mult mai tîrziu (într-un chip definitiv la începutul secolului IV). Numai Sfîntul Duh este esenţial pentru Biserică, El care locuieşte în această Biserică, nu unele sau altele din manifestările Lui. Trebuie să se adauge că, în conţinutul lui, Cuvîntul lui Dumnezeu diferă după părţi – după obiectul general al cărţilor (lege, cărţi istorice, cărţi didactice, cărţi profetice, Evanghelii, epistole, Apocalipsă) şi după materia lor proprie. Deşi întreaga Biblie este inspirată, "Toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu" (II Tim. 3, 16), noi distingem în ea părţi mai mult sau mai puţin importante *pentru noi*; facem aceasta cel puţin între marginile accesibilului.

Altceva este pentru noi Evanghelia, altceva cărţile Iudit, Rut, ori Iosua; epistolele nu sînt acelaşi lucru cu Eclesiastul sau Pildele lui Solomon. Distincţia între cărţile canonice şi deutero-canonice are aceeaşi însemnătate.

Protestantismul şi-a sărăcit în mod arbitrar Biblia excluzînd cărţile deutero-canonice; acum începe să se înţeleagă aceasta şi există tendinţa de reabilitare a valorii lor. Această distincţie a *gradului* de inspiraţie divină pare contradictorie; poate să fie vorba de un grad de inspiraţie? Nu se află mai degrabă prezenţă sau absenţă de inspiraţie? Această deosebire înseamnă că inspiraţia divină este *concretă*, că ea se adaptează la slăbiciunea omenească şi că – prin urmare – ea poate să fie mai mult sau mai puţin mare. Pentru aceasta, cărţile necanonice au o anumită autoritate în calitate de Cuvînt al lui Dumnezeu, însă această autoritate este mai mică decît aceea a cărţilor canonice. În general, Biblia este un întreg univers; ea este un organism misterios şi noi nu ajungem decît parţial să trăim în el. Biblia este inepuizabilă pentru noi, graţie conţinutului ei divin, varietăţii ei de culoare, precum şi aspectelor ei multiple, graţie în sfîrşit mentalităţii noastre strîmte, care se schimbă după epoci. Biblia este o constelaţie eternă, care străluceşte deasupra noastră, în ceruri, în timp ce noi ne mişcăm pe marea existenţei omeneşti; noi contemplăm această constelaţie şi ea rămîne mereu imuabilă, dar mereu, de asemenea, situaţia ei devine alta în raport cu noi. Este extrem de important să se stabilească un raport just între Cuvîntul lui Dumnezeu şi tradiţia în viaţa Bisericii. Cuvîntul lui Dumnezeu poate să fie considerat ca izvor unic şi prim al doctrinei creştine, iar "biblicismul" ca cea mai bună manifestare a spiritului bisericesc (este cazul protestantismului). Atunci creştinismul devine religia unei *cărţi* în loc să fie aceea a spiritului şi a adevărului – devine o religie de scribi ai Noului Testament. Dar

Biblia, considerată numai ca o carte, încetează de a mai fi *Biblia*; în această din urmă stare se găseşte numai în Biserică. Ortodoxia biblică, aşa cum s-a dezvoltat în anumite ramuri ale protestantismului şi în anumite secte, usucă creştinismul, făcînd din el o religie legalistă. Istoriceşte se poate înţelege acest fapt ca o reacţie şi o antiteză dialectică. Catolicismul Evului Mediu neglija citirea Bibliei; el n-avea încredere în această citire, ceea ce a produs un "anti-biblicism" direct. Cu siguranţă, fiecare membru al Bisericii are dreptul de-a ţine în mîinile lui Biblia. De fapt, gradul de biblicism al unei Biserici corespunde nivelului ei de cultură bisericească; el diferă de la popor la popor, şi, în această privinţă, întîietatea îi aparţine protestantismului. Interdicţia citirii Bibliei ar fi o erezie, şi, după cît se pare, ea nu este practicată nicăieri. Însă date fiind raporturile aşa de strînse dintre Scriptură şi tradiţie, un om care nu cunoaşte de ajuns Biblia nu poate să fie considerat lipsit de educaţie creştină, căci această lacună este împlinită de tradiţia vie: orală, culturală, plastică etc. Biserica, în momentele ei cele mai bune, a putut să existe fără cuvînt scris; anumite medii ortodoxe continuă să trăiască fără Scriptură. Un creştin poate şi trebuie să aibă un sentiment *personal* faţă de Biblie, o viaţă în legătură cu Biblia, tot aşa precum el trebuie să se roage individual. Acest sentiment personal se cîştigă prin lungi ani de lectură frecventă a Cuvîntului lui Dumnezeu. Avem exemple despre acest lucru la Părinţii Bisericii, al căror cuvînt era impregnat de expresii biblice; ei gîndeau prin Biblie, trăiau cu ea. Cuvîntul lui Dumnezeu devine un izvor nesecat de învăţătură. Dar acest sentiment *personal* faţă de Biblie nu devine, pentru aceasta, individualist şi izolat; el nu încetează de a fi legat de Biserică. Punctul de vedere al Bisericii nu stinge sentimentul personal; dimpotrivă, el îl precizează într-un fel. Căci tot ce este

bisericesc nu trăieşte decît în ceea ce este personal; şi în uniunea individualului cu colectivul constă taina spiritului Bisericii.

În Biserică, Cuvîntul lui Dumnezeu este citit în două feluri: în timpul serviciului şi în afară de el. În primul caz, Biblia nu este numai citită într-o anumită ordine, ci ea face parte din riturile zilnice, aşa că lectura liturgică primeşte o putere specială. Evenimentul a cărui povestire se citeşte *se petrece* în duh, în Biserică; nu este acesta o simplă informaţie despre ceea ce s-a petrecut odinioară şi nu mai există astăzi; este chiar evenimentul însuşi. Aşa sînt, de exemplu, lecturile referitoare la evenimentele evanghelice, mai ales în zilele sărbătorilor mari. Biserica retrăieşte mistic evenimentul însuşi, de exemplu Naşterea lui Hristos; şi citirea Evangheliei ia *puterea unui eveniment*. Se înţelege de la sine, că această citire liturgică a Cuvîntului lui Dumnezeu nu este permisă decît în biserică, nu şi în afară de ea; şi totuşi, această citire este de departe cea mai importantă, pentru că *puterea* vie a Cuvîntului lui Dumnezeu se manifestă în ea. O astfel de citire liturgică nu este aplicabilă decît anumitor părţi alese din Cuvîntul lui Dumnezeu, mai ales din Noul Testament; ea nu exclude în nici un fel posibilitatea de a pătrunde înţelesul Scripturii în afară de slujbe. Atunci mai ales, avem trebuinţă să fim conduşi de tradiţie.

Cînd se citeşte Scriptura în afara slujbelor, trebuie mai întîi să se distingă punctul de vedere ştiinţific şi punctul de vedere religios. Nu că aceste puncte de vedere s-ar exclude reciproc ori s-ar opune; fiecare din ele pune în relief un element special. Studiul ştiinţific al Scripturii, ca operă literară, nu se deosebeşte cu nimic de alte domenii ale studiului ştiinţific. Se întrebuinţează aici aceleaşi metode. Rezultatele studiului ştiinţific sînt în mod inevitabil şi în mod natural aplicate la interpretarea

religioasă a conţinutului Cuvîntului lui Dumnezeu, într-atît încît se atinge, prin acestea, o înţelegere mai exactă a învelişului său uman şi istoric. Studiul ştiinţific, deşi păstrează deplină libertate în domeniul său limitat, nu poate să pretindă interpretarea Scripturii din punct de vedere dogmatic (ceea ce de altfel se întîmplă adesea). Dar acest studiu ştiinţific participă, într-o anumită măsură, la exegeza dogmatică. În adevăr, *cunoaşterea* textului sfînt, în toate aspectele lui posibile, are în mod necesar o anumită valoare pentru interpretarea religioasă. Ca urmare, studiul ştiinţific el însuşi, tradiţia ştiinţifică, încep acum să facă parte din tradiţia întregii Biserici cu privire la interpretarea Scripturii. Un savant nu-şi poate începe lucrul, luîndu-se pe sine însuşi ca singur punct de plecare. El trebuie să urmărească lucrul tuturor predecesorilor săi şi să-l *prelungească* fără dezlegarea continuităţii. Tot aşa, *este imposibil* ca un interpret al Scripturii, vrînd s-o înţeleagă din punct de vedere religios, să neglijeze rezultatele studiului ştiinţific, făcut în mod obiectiv şi fără prejudecată, chiar dacă nu le acceptă pe toate. Graţie studiului ştiinţific contemporan, se poate *revizui* textul sfînt; ceea ce s-ar putea numi *tradiţie ştiinţifică* este ceva normal şi inevitabil; această tradiţie, de altfel, datează din timpurile cele mai vechi, începînd cu autorii Septuagintei, cu Marea Sinagogă şi cu Sfinţii Părinţi.

Deci Biserica aplică la interpretarea Scripturii acest principiu general, evident prin el însuşi: *trebuie să se înţeleagă Sfînta Scriptură pe baza tradiţiei.* Cu alte cuvinte, cînd se încearcă să se înţeleagă Cuvîntul lui Dumnezeu din punctul de vedere al dogmei şi al credinţei, este necesar acordul cu interpretarea Bisericii, transmisă de Părinţii instruiţi de Dumnezeu şi de dascălii Bisericii şi ai timpurilor apostolice. După învierea sa, Mîntuitorul a deschis ucenicilor înţelegerea Scripturii (Luca 24, 45).

Această înţelegere continuă să ne fie deschisă de către Sfîntul Duh. Astfel se formează comoara înţelepciunii Bisericii: a nu te servi de ea, este nebunie. Acest principiu limitează arbitrarul individual, punînd pe om faţă în faţă cu Biserica, subordonîndu-l lăuntric controlului tradiţiei, făcîndu-l responsabil nu numai ca individ izolat, ci şi ca membru al Bisericii. În practică, aceasta înseamnă că, în cazurile evidente, concepţia lui despre anumite evenimente, sau despre anumite învăţături, nu trebuie să fie în dezacord cu concepţiile fundamentale ale Bisericii; în cazurile mai puţin evidente, el trebuie să se străduiască a-şi confrunta opiniile cu cele ce predomină în tradiţie, trebuie să caute el însuşi să împlinească verificarea şi să găsească acordul. Căci spiritul care sălăşluieşte în Biserică este unul; este spiritul de înţelegere şi nu de discordie. Acest principiu nu exclude deloc un sentiment *personal* faţă de Cuvîntul lui Dumnezeu, nici efortul individual pentru a-l înţelege. Dimpotrivă, atunci cînd nu te adresezi personal Cuvîntului lui Dumnezeu, el rămîne o carte închisă. Dar acest sentiment *individual* nu trebuie să fie *într-un mod egoist individual;* el trebuie să fie plin de "duhul Bisericii"; noi trebuie să fim, lăuntric, în uniune cu Biserica şi să simţim viu "filialitatea" noastră în viaţa unică a Duhului unic. Dacă vrem atunci să ne punem în legătură cu tradiţia, aceasta este o trebuinţă naturală, care decurge dintr-un sentiment personal şi liber; căci libertate nu înseamnă licenţă şi arbitrar, ci iubire şi bună înţelegere.

În practică, după ce a găsit mărturiile tradiţiei, exegetul trebuie să tindă să-şi lege opinia proprie de aceste mărturii şi să găsească loc pentru părerea sa în *contextul* interpretării date de Biserică. Studiul ştiinţific, de asemenea, tinde să înţeleagă orice chestiune făcînd istoricul ei; în acest sens, şi ştiinţa caută un fel de tradiţie în istorie. Dar pentru ea istoria este mai mult o succesiune de

evenimente exterioare, decît o manifestare unică a spiritului, care sălăşluieşte într-însa; este mai degrabă istoria erorilor decît mărturia adevărului. Cu toate acestea, se exagerează adesea diferenţa punctelor de vedere ale diverselor confesiuni, în ceea ce priveşte tradiţia. Se crede că protestantismul neagă toată tradiţia, pentru că el n-o acceptă decît într-un chip limitat şi pentru că neagă anumite tradiţii particulare (care nu corespund totdeauna tradiţiei întregii Biserici). Protestantismul a început prin a nega primatul papei, indulgenţele etc. şi a ajuns pînă la urmă să înlăture întreaga tradiţie. Această contradicţie ar fi atenuată dacă s-ar lua în consideraţie următoarele: *de fapt* tradiţia cu privire la anumite chestiuni (de exemplu exegeza cutărui sau cutărui text, ca Mt. 16, 18) nu este o prescripţie cu desăvîrşire exterioară (în genul ordinelor comisiunii biblice de la Roma), ci mai degrabă indicaţia unei valori de căutat, de găsit şi de fixat pentru sine. Or tradiţia cu privire la cutare sau cutare chestiune nu se exprimă prin vreun regulament bisericesc obligatoriu pentru toţi, care ar rezulta din opinii în luptă (ca hotărîrile sinoadelor); ci ea închide opinii de mare autoritate şi de nuanţe diferite şi cîteodată chiar contrarii. Diferenţele de exegeză şi de metodă ale scriitorilor bisericeşti sînt un fapt prea bine cunoscut pentru ca să poată fi neglijat. Cînd se caută un sprijin în tradiţie, nu se acceptă aceasta ca o normă externă sau un ordin, ci se face o operă internă şi creatoare. În Biserica romană, papa este tradiţia vie, căci înţelesul tradiţiei, în această Biserică, este acela pe care papa i-l atribuie. O astfel de stare de lucruri nu există în Ortodoxie, iar fidelitatea faţă de tradiţie se exprimă, în acest caz, prin tendinţa de a fi în acord cu spiritul învăţăturii Bisericii, într-atît cît acest spirit este vizibil.

Prin urmare, această fidelitate nu exclude libertatea şi spiritul creator, ci chiar le presupune. Ea nu se

substituie unei înţelegeri personale şi n-o suprimă, ci numai o face fecundă.

Tradiţia nu este o lege; ea nu este un literalism juridic: ea este unitatea în duh, în fidelitate şi în dragoste. Ea este *naturală* şi proprie conştiinţei Bisericii, în timp ce individualismul orgolios şi egocentrismul sînt contrarii naturii şi spiritului Bisericii. Cum Scriptura este dată Bisericii şi cum ea s-a dat prin Biserică, trebuie să se înţeleagă de asemenea într-un *spirit bisericesc*, adică în legătură cu tradiţia bisericească şi nu în afară de ea. Dar rămîne faptul că Dumnezeu ne-a dat o gîndire proprie şi că lucrul nostru personal *nu* se împlineşte în trecut. Cu alte cuvinte, tradiţia bisericească nu pune glasul trecutului *în locul* vocii prezentului; în ea, trecutul nu omoară prezentul, ci îi dă o putere nouă. Că este necesar să urmăm tradiţia bisericească şi să căutăm în ea individualitatea proprie, că trebuie să bem din izvorul unităţii Bisericii – iată o axiomă a conştiinţei Bisericii. Dacă Biserica *există*, iar Cuvîntul lui Dumnezeu îi este încredinţat, este evident că înţelegerea adevărului ni s-a dat ca la nişte membri ai Bisericii şi că sîntem datori, în consecinţă, să păstrăm spiritul Bisericii.

Fidelitatea faţă de tradiţie – în ceea ce priveşte Cuvîntul dumnezeiesc – iată spiritul Bisericii. De altfel este timpul să tratăm această chestiune dogmatică generală: ce este tradiţia bisericească?

B. NATURA TRADIŢIEI BISERICEŞTI

Tradiţia bisericească este o manifestare exterioară, fenomenală, a unităţii Bisericii interioare, numenale. Astfel trebuie s-o înţelegem înainte de toate ca o putere vie, ca o conştiinţă a unui organism viu, în care întreaga ei viaţă anterioară se găseşte închisă. Tradiţia este

neîntreruptă şi inepuizabilă; ea nu este numai trecutul, ci şi prezentul, în care locuieşte deja viitorul.

Tradiţia nu este un fel de arheologie, care ar lega, prin umbre, prezentul de trecut, nici o lege; ea este identitatea perpetuă a vieţii Bisericii cu ea însăşi. Tradiţia are o valoare normativă tocmai din cauza acestei identităţi. Şi cum acelaşi spirit sălăşluieşte în fiece om, care trăieşte din viaţa Bisericii, aceşti oameni nu se mărginesc să vie numai în contact superficial cu tradiţia, ci ei intră în ea, în măsura în care sînt plini de duhul Bisericii. Iar măsura acestui duh este şi măsura sfinţeniei. Iată pentru ce sfinţenia este o normă interioară, servind să determine ceea ce constituie tradiţie bisericească. Lumina sfinţeniei luminează tot ce este tradiţie bisericească.

Exterior, tradiţia se exprimă prin tot ceea ce este impregnat de duhul Bisericii; în acest sens, ea este inepuizabilă. Nu intră în conştiinţa personală a fiecărui membru al Bisericii decît o picătură din această mare, decît un grăunte din această comoară. Dar aici calitatea importă mai mult decît cantitatea. Lumina timidă şi tremurătoare a unei lumînări aprinse la flacăra sfîntă păstrează această flacără însăşi. Făcliile care ard în biserică şi ale căror lumini multiple se transformă într-o singură lumină, aceste făclii oferă imaginea tradiţiei bisericeşti, răspîndită în toată Biserica.

Viaţa lăuntrică a Bisericii, tradiţia ei, îmbracă forme multiple; de exemplu: documentele literare, liturgice, canonice, monumentale. Întreaga viaţă a Bisericii, în toate timpurile existenţei ei, în măsura în care este fixată în documente – iată tradiţia bisericească.

Pentru aceasta, tradiţia nu este o carte, care ar fixa un anumit moment din dezvoltarea Bisericii, ci o carte care se scrie mereu. Tradiţia se continuă *mereu* şi acum, nu mai puţin ca mai înainte, trăim în tradiţie şi o creăm.

Şi cu toate acestea, tradiţia sfîntă a trecutului există pentru noi ca un prezent; ea trăieşte ca atare în viaţa noastră proprie şi o reînsufleţim în conştiinţa noastră. De altfel, între trecut şi prezent există această diferenţă, că prezentul este pentru noi fluid şi fără formă, încă de creat, în timp ce tradiţia trecutului se oferă conştiinţei noastre sub forme cristalizate, accesibile inteligenţei.

Tradiţia se referă la credinţă şi la viaţă, la învăţătură şi la pietate. Tradiţia primitivă era orală – Mîntuitorul însuşi n-a scris nimic şi şi-a învăţat ucenicii prin cuvîntul viu. Propovăduirea primitivă era deopotrivă orală. Dar puţin cîte puţin, tradiţia devine mai ales scrisă. În practică, Biserica deosebeşte, în compunerea tradiţiei, părţile cele mai esenţiale şi le dă putere de lege bisericească (canon); acceptarea şi mărturisirea lor devin obligatorii pentru toţi creştinii. Sinoadele ecumenice şi locale, adunări bisericeşti posedînd cea mai mare autoritate, organe supreme ale puterii bisericeşti dintr-o epocă, proclamă anumite lucruri. Biserica formează din ele un minimum de tradiţie obligatorie, dar aceste obligaţii nu epuizează toată tradiţia. O astfel de mărturisire de credinţă, obligatorie pentru toţi, este simbolul de Niceea–Constantinopol, care se rosteşte în timpul liturghiei (se poate adăuga simbolul apostolilor, care are de altfel mai puţină valoare şi nu este în uzul liturgic, şi mai ales simbolul zis al Sfîntului Atanasie). Apoi vin definiţiile dogmatice ale celor şapte sinoade ecumenice. Acela care nu admite acest minim de tradiţie, se desparte, prin aceasta, de societatea ortodocşilor. Canoanele sinoadelor ecumenice şi locale, cu privire la diverse laturi ale vieţii bisericeşti, au deopotrivă puterea obligatorie. Dar valoarea şi importanţa acestor reguli practice nu pot să fie comparate cu definiţiile dogmatice amintite mai sus, multe din ele fiind provocate de împrejurări istorice. Pentru aceasta, anumite canoane au fost pur şi

simplu abrogate de altele mai recente (ceea ce nu se poate întîmpla cu definiţiile dogmatice), altele, fără a fi abrogate în mod formal, nu mai sînt în vigoare, încetează de a fi tradiţia vie a Bisericii; ele intră în domeniul istoriei şi al arheologiei. Însă tocmai pe aceste legi bisericeşti se bazează organizaţia Bisericii şi ordinea ierarhică. În ceea ce priveşte serviciul liturgic, statutul acestor legi este obligatoriu pentru toţi: el normează toate serviciile pe tot timpul anului bisericesc. *Tipicul* n-are nici el valoarea canoanelor dogmatice; *exigenţele* lui se schimbă după localităţi şi după condiţiile vieţii; ele nu sînt obligatorii decît într-un chip cu totul general. În principiu, ordinea serviciilor ar putea să îmbrace forme diferite; este un fapt care avea loc de exemplu înainte de separarea Bisericilor, cînd existau două rituri – ritul oriental şi ritul occidental – şi două liturghii, considerate de valoare egală, în timp ce asemenea diferenţe nu erau admise pentru dogme. Întreaga ordine a serviciilor şi a tainelor aparţine mai ales domeniului tradiţiei, scrise sau orale, deopotrivă de obligatorie.

Cu ajutorul slujbelor, anumite dogme ale învăţăturii creştine, care n-au fost exprimate de definiţiile sinoadelor ecumenice, au căpătat putere de lege. Este de ajuns să se indice ca exemple: pietatea către Maica Domnului în Ortodoxie, doctrina celor şapte taine, cultul sfintelor icoane şi al moaştelor, învăţătura despre viaţa de dincolo de mormînt şi multe lucruri, pe care tradiţia liturgic le propune acceptării noastre, cu o putere cîteodată mai mare decît a sinoadelor ecumenice. Astfel hotărîrile dogmatice ale sinoadelor din Constantinopol, în secolul XIV, cu privire la învăţătura lui Grigore Palamas despre lumina Muntelui Tabor, sînt întărite de slujbele din săptămîna a doua a postului mare; în schimb, definiţiile sinoadelor din Constantinopol din

secolul XVII despre "transubstanţiere", care n-au fost confirmate liturgic, n-au aceeaşi valoare.

Maxima Sfîntului Vincenţiu de Lerin despre tradiţie: *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus traditum est* – este considerată adesea ca o regulă conducătoare în această materie. Cu toate acestea, acest principiu, în mod sistematic aplicat, nu poate să aibă importanţa universală, care i se atribuie cîteodată. Mai întîi această maximă exclude orice posibilităţi de noi formule dogmatice (inclusiv formulele celor şapte sinoade ecumenice), căci ele nu răspund lui *semper* din maximă. De asemenea, a cere ca tradiţia să fie ecumenică, pentru a spune astfel cantitativ – *ab omnibus et ubique* – nu pare să corespundă fondului lucrurilor, căci atunci tradiţiile locale devin imposibile (şi totuşi aceste tradiţii pot, în cursul timpului, să devină universale); în afară de aceasta, se poate întîmpla ca adevărul Bisericii să fie mărturisit nu de majoritatea, ci de minoritatea membrilor Bisericii (de exemplu, în epoca arianismului). În general, această maximă exclude orice mişcare în tradiţia bisericească, care este cu toate acestea mişcarea însăşi; viaţa Bisericii ar fi condamnată la înţepenire şi *istoria* ei ar deveni superfluă şi chiar inadmisibilă. Pentru aceasta, maxima lui Vincenţiu de Lerin, înţeleasă *formal*, nu corespunde întru nimic vieţii reale a Bisericii. Ea nu poate deci să fie acceptată decît într-un sens limitat şi relativ, în acest înţeles, că adevărurile dogmatice *deja* proclamate de Biserică sînt obligatorii pentru toţi. Este vorba aici de definiţiile celor şapte sinoade ecumenice: negarea lor ar fi cu adevărat în contradicţie – directă sau indirectă – cu mărturisirea de credinţă, care a servit ca piatră de temelie Bisericii: "Tu eşti Hristos, Fiul lui Dumnezeu celui viu". Trebuie să se adauge la maxima lui Vincenţiu de Lerin înţeleapta sentinţă a Fericitului Augustin: «*In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus*

caritas». Această din urmă maximă exprimă mai bine adevărata viață a tradiției, în care trebuie să se distingă totdeauna de o parte ceea ce este sigur și deja manifestat și de alta ceea ce nu este încă, ceea ce este în acest sens îndoielnic, problematic.

În afară de acestă parte a tradiției fixate de Biserică – *lex credendi, lex orandi, lex canonica*, sau *les ecclesiastica*, – rămîne un vast domeniu al tradiției, care nu are aceeași claritate și prezintă într-un fel o valoare de căutat pentru conștiința și știința teologică. Monumentele tradiției bisericești sînt, înainte de toate, literatura bisericească în accepția largă a acestui cuvînt: operele Părinților apostolici, ale Părinților Bisericii, ale teologilor. Pe urmă vin textele liturgice, arhitectura, iconografia, arta bisericească, în fine obiceiurile și tradiția orală. Toată această tradiție, deși este produsă de același spirit unic, care sălășluiește în Biserică, este în același timp impregnată de relativitate istorică și de îngustime omenească. Diferențe, divergențe și contradicții sînt admise în ea în ce privește punctele de amănunt. Toate aceste date ale tradiției trebuie să fie studiate, comparate, înțelese. Se pare necesar să se fixeze, pe baza monumentelor tradiției, ceea ce se poate considera cu adevărat ca tradiție a Bisericii. Măsura deplinătății acestei înțelegeri poate să varieze. Anumite epoci pot să pătrundă cu mai multă sau mai puțină claritate cutare sau cutare aspect al învățăturii Bisericii. Deci, tot ceea ce păstrează memoria vie a Bisericii formează tradiția, în ce privește *volumul* ei. *Calitatea* tradiției bisericești este viața unică a Bisericii, mișcată de Sfîntul Duh, în toate timpurile. Viața tradiției constă în opera creatoare inepuizabilă a Bisericii, prin care se manifestă profunzimile conștiinței ei.

Biserica este oare capabilă de dezvoltare istorică, în special de dezvoltare dogmatică? Aceasta este chestiunea

care se pune în legătură cu tradiţia ca istorie. Pe de o parte, această chestiune se rezolvă de faptele înseşi, căci este cu totul evident că dogmele se formează în istorie şi că, în consecinţă, Biserica cunoaşte o dezvoltare a dogmelor. Biserica primitivă, în epoca sinoadelor ecumenice, este adogmatică, iar Biserica contemporană este mai bogată şi mai încărcată în "depozit" dogmatic, decît Biserica veche. Dar, pe de altă parte, Sfîntul Duh, care sălăşluieşte în Biserică şi viaţa veşnică pe care ne-o dă nu cunosc nici diminuare, nici creştere, şi, dată fiind această esenţă a lucrurilor, Biserica este totdeauna identică cu ea însăşi, nu admite evoluţie. Această contradicţie aparentă este înlăturată prin faptul că Biserica este unitatea vieţii divine şi umane în acelaşi timp: substanţa ei este invariabilă în plenitudinea şi identitatea proprie, dar elementul omenesc trăieşte şi se desfăşoară în timp; acest element trăieşte nu numai dintr-o viaţă a Bisericii, dintr-o viaţă binecuvîntată, ci şi dintr-o viaţă în acest veac. Aluatul împărăţiei lui Dumnezeu este amestecat într-o frămîntătură, care dospeşte după legile ei proprii. Dezvoltarea istorică a Bisericii constă într-o realizare a conţinutului ei supraistoric; este, pentru a spune aşa, o traducere din limba eternităţii în aceea a istoriei omeneşti, traducere care – cu toată invariabilitatea conţinutului – oglindeşte totuşi particularităţile epocii şi limbii: ea nu este decît o formă mai mult sau mai puţin adecvată pentru un conţinut invariabil.

Dogmele sînt stabilite în funcţie de o anumită epocă şi ele oglindesc stilul şi particularităţile epocii: aşa, controversele cristologice şi definiţiile sinoadelor ecumenice oglindesc cu siguranţă caracterele gîndirii şi spiritului grecesc. Ele sînt, într-un anumit sens, traduceri ale adevărului fundamental al Bisericii în limba greacă. De asemenea controversele dogmatice contemporane, în materie de eclesiologie, sînt marcate de spiritul

timpurilor moderne şi al filozofiei lor (sînt în joc mai ales particularităţile gîndirii latine). Aceasta înseamnă că *expresia* formulelor dogmatice este determinată de împrejurările istoriçe, sau – cum se spune astăzi – ele au un caracter pragmatic. Acest pragmatism al formulelor dogmatice nu micşorează valoarea conţinutului lor, ci arată că aceste formule depind de împrejurări istorice şi sînt legate de inevitabila desfăşurare umană a Bisericii. Dogmele se nasc din trebuinţa de a înţelege din nou şi de a reinterpreta într-un sens nou datele experienţei Bisericii. Pentru aceasta, noi definiţii dogmatice vor fi mereu posibile în principiu, şi de fapt, în conştiinţa Bisericii, se prepară îndelung gîndiri noi şi definiţii dogmatice, deşi viaţa unică şi divină a Bisericii rămîne totdeauna identică cu ea însăşi, în afară şi deasupra istoriei.

Relativismul este în legătură cu formele, nu cu conţinutul. Cît despre conţinut, el ţine de unitatea şi de constanţa tradiţiei. El nu poate să fie abrogat şi, în acest sens, conţinutul dogmei este fără greşală şi, pentru a spune astfel, absolut. Tradiţia nu este niciodată împlinită; ea continuă cît durează istoria. Epoca noastră, viaţa noastră, atît timp cît sînt în uniune cu Biserica, asigură continuarea tradiţiei. Rezultă de aici că tradiţia, pentru a fi cu adevărat a Bisericii şi pentru a se realiza în raport cu noi, trebuie să fie o *tradiţie* vie. Aceasta înseamnă că noi trebuie s-o trăim în viaţa noastră. Pentru a da viaţă tradiţiei, o inspiraţie personală, un efort al vieţii spirituale este necesar. Tradiţia nu este ceva static, ci ceva dinamic; ea se reînsufleţeşte la focul entuziasmului nostru. Cărturarii şi Fariseii din toate epocile ar voi să transforme tradiţia într-o arheologie moartă, într-o lege şi un regulament exterior, într-o literă care omoară. Dar puterea tradiţiei nu constă deloc în acest spirit exterior, (nici chiar în cazul cînd legea cere supunere faţă

de formele de suprafaţă ale tradiţiei): a accepta lăuntric tradiţia, a o primi în inima ta – iată ce constituie puterea tradiţiei. Nimic nu este mai fals decît concepţia împămîntenită, în Occident, despre Biserica orientală, înţeleasă ca Biserică a tradiţiei, – Biserica uscată în imobilitatea ritualismului şi a tradiţionalismului exterior. Dacă un astfel de spirit există undeva, el nu este decît proba unei slăbiciuni parţiale, a unei decadenţe locale; el nu corespunde întru nimic esenţei tradiţiei, care este torentul nesecat al vieţii Bisericii şi care se înţelege printr-o viaţă plină de eforturi creatoare. În acest sens, tradiţia trebuie să fie *creatoare;* de altfel ea n-ar putea să fie altfel, căci efortul creator al vieţii noastre reînsufleţeşte în noi toată puterea şi toată profunzimea tradiţiei. Acest act de creaţie nu este personal, individual, – ci este un act al Bisericii, un act ecumenic; este mărturia însăşi a Duhului, care sălăşluieşte în Biserică.

Tradiţia cuprinde adevărul Bisericii; infailibilitatea şi ireformabilitatea proprii Bisericii în general îi sînt deopotrivă inerente. Infailibilitatea nu este altceva decît o anumită *calitate* a adevărului, a vieţii, sau a vieţii în adevăr, proprie Bisericii, adevărul conştiinţei dogmatice a Bisericii este conform cu această adevărată viaţă.

Deci infailibilitatea nu este teoretică şi abstractă; ea nu este criteriul cunoaşterii, ci o mărturie despre adevărul practic al vieţii, adevăr practic din care decurge adevărul dogmei, în calitate de obiect al cunoaşterii. *Primum vivere, deinde philosophari.* În acest sens, întreaga viaţă a Bisericii este un singur şi acelaşi adevăr, cu toată diferenţa formulelor dogmatice. Ea este aceeaşi în timpurile creştinismului primitiv, cînd toată dogmatica Bisericii consta în mărturisirea de credinţă a Sfîntului Petru, în epoca sinoadelor ecumenice şi a teologiei lor complicate, precum şi în zilele noastre. Erezia nu este o eroare dogmatică, ci o corupţie a acestei vieţi adevărate,

"corupţie" prin care conştiinţa dogmatică s-a detaşat de unitatea Bisericii. Ce raport este între mărturisirea de credinţă şi tradiţia bisericească? Mărturisirea de credinţă este o scurtă expresie a conţinutului tradiţiei. Această expresie capătă realitate prin organele Bisericii, adică sinoadele bisericeşti ori organele puterii episcopale; ea capătă atunci puterea unei hotărîri bisericeşti: infailibilitatea şi ireformabilitatea inerente Bisericii îi devin proprii. *În ce chip* este determinată această mărturisire de credinţă – este o chestiune de fapt. Avem, în această privinţă, să elucidăm o chestiune de principiu: Care este organul acestei judecăţi infailibile? Există el în Biserică? Această problemă ne conduce să studiem ierarhia Bisericii. Mai înainte, nu este inutil să rectificăm o eroare comisă adesea, cu privire la "cărţile simbolice" ale Bisericii ortodoxe. Anumite documente, care se numesc cu acest nume (răspunsul patriarhilor orientali către Pius al IX-lea, profesiunea de credinţa ortodoxă a lui Movilă etc.) pot să aibă mai multă sau mai puţină autoritate. Ele *nu sînt* totuşi simboluri de credinţă; *cărţi simbolice, în înţelesul strict al cuvîntului,* nu pot să existe în Ortodoxie. Dacă ar exista, ele ar trebui să înlocuiască şi să suprime tradiţia vie pe care ar voi să o expună. Cărţile simbolice ale protestantismului sînt pacte constituţionale, care servesc de bază unor *noi* societăţi bisericeşti, ce nu au tradiţie proprie. Aceste cărţi formează un început de tradiţie pentru societăţile protestante. Este evident că în acest sens cărţile simbolice nu sînt proprii Ortodoxiei; ceea ce se desemnează cu acest nume sînt numai răspunsuri ale ierarhilor ortodocşi la chestiuni puse, sau definiţii despre Ortodoxie, date de ea însăşi, *în raport* cu o altă confesiune. Totul să se înţeleagă prin urmare, în chip pragmatic, într-un anumit context istoric; şi aceste cărţi pot cu siguranţă să fie supuse revizuirii.

III

IERARHIA BISERICEASCĂ

A. NATURA EI.

Sfîntul Pavel (I Cor., cap. 12) dezvoltă ideea că Biserica este trupul lui Hristos, compus din *diverse* mădulare; toate aceste mădulare, deşi sînt de valoare egală, în calitate de membre ale aceluiaşi trup, se deosebesc în privinţa locului şi a funcţiunii lor; pentru aceasta, darurile diferă, precum diferă şi slujbele; Spiritul însă este unul. În aceste cuvinte, Sfîntul Pavel pune principiile generale ale organizaţiei ierarhice şi bisericeşti a societăţii; Mîntuitorul însuşi a pus bazele ierarhiei Noului Legămînt, cînd a chemat pe cei doisprezece apostoli, cînd i-a introdus în tainele învăţămîntului său şi cînd a făcut din ei martorii vieţii sale. Fiecare apostol a fost chemat la slujba apostoliei în mod personal de Mîntuitorul; fiecare a primit demnitatea apostolică prin această chemare; în acelaşi timp însă cei doisprezece apostoli împreună formau o anumită unitate – adunarea apostolilor – care a fost restabilită, după căderea lui Iuda, printr-o nouă alegere (Fapte 1, 15-26). În marginile acestei unităţi a celor doisprezece, Mîntuitorul stabilea uneori distincţii alegînd trei sau patru apostoli (Petru, Iacob, Ioan şi cîteodată Andrei) pentru a fi prezenţi pe muntele Schimbării la faţă, sau la locul rugăciunii, în grădina Getsimani. El a deosebit mai ales pe doi apostoli: Petru şi Ioan. Petru este, pentru a spune astfel, primul din adunarea apostolilor: el este cel ce răspunde în numele tuturor, cu ocazia mărturisirii de credinţă, pe drumul Cezareei; el este un fel de decan al apostolilor. Ioan "ucenicul preaiubit" a obţinut, în urma unei intimităţi

personale, accesul cel mai direct la Mîntuitorul, în timpul Sfintei Cine; el este acela pe care Mîntuitorul l-a numit pe cruce fiu adoptiv al Sfintei Fecioare*. Cu toate acestea, distincţia aceasta a lui Petru şi a lui Ioan nu exclude egalitatea lor cu ceilalţi apostoli; amîndoi nu sînt investiţi cu o demnitate superioară aceleia a celorlalţi apostoli, aşa cum afirmă învăţătura catolică despre primatul Sfîntului Petru; ci proeminenţa lor aduce un principiu de organizare în limitele relaţiilor reciproce ale colegiului apostolic; ea dă o constituire ierarhică ierarhiei apostolice însăşi şi aceasta va fi prototipul relaţiilor ierarhice între episcopii egali (se poate observa această trăsătură în deosebirea lui Iacob, Chifa şi Ioan, consideraţi de Sfîntul Pavel ca *stîlpi* ai Bisericii (Gal. 2, 9). Constituţia adunării apostolilor, cu toată egalitatea membrilor ei, poate să fie comparată cu episcopatul universal. Înăuntrul acesteia, alături de episcopi, se află patriarhii; şi între aceştia sînt mai multe întîietăţi, sau mai degrabă o întîietate unică – întîietate de onoare cu siguranţă şi nu de grad. Mîntuitorul nu numai că a însemnat pe apostoli prin alegerea lor, ci i-a şi consacrat special prin rugăciunea sacerdotală (Ioan 17); trimiţîndu-le Sfîntul Duh prin suflarea sa, le-a dat puterea de-a dezlega păcatele (Ioan 20, 22-23). Dar adevărata lor consacrare s-a făcut prin coborîrea Sfîntului Duh sub forma limbilor de foc, care limbi "au şezut pe fiecare dintre ei" (Fapte 2, 3). În persoana apostolilor, Mîntuitorul a pus baza ierarhiei; a-i rezista înseamnă a rezista voinţei Mîntuitorului. Apostolii, negreşit, n-au devenit, prin consacrarea lor, egali sau asemănători Mîntuitorului, n-au devenit vicari ai lui Hristos, ori vice-Hristoşi, nici în persoana Sfîntului Petru, nici în persoana celor doisprezece luaţi colectiv. Mîntuitorul locuieşte el însuşi

* A se vedea cartea mea: *Petru şi Ioan, prinii doi apostoli* (în rusă).

nevăzut în Biserică, în calitate de cap al ei; el a rămas în ea după Înălţare "totdeauna acum şi pururea şi în vecii vecilor". Ierarhia apostolilor n-a primit puterea de a fi vicar al lui Iristos, ci de a comunica darurile necesare vieţii în Biserică. Cu alte cuvinte, ierarhia apostolică s-a constituit prin puterea şi viaţa lui Hristos, însă ea nu înlocuieşte pe Iristos pe pământ în persoana unui prim ierarh (papa), nici în aceea a întregii adunări apostolice. Ierarhilor le aparţine puterea de a fi mijlocitori, servitori ai lui Iristos; ei au obţinut de la el puterea deplină şi au primit Duhul Sfînt pentru slujba lor. Această slujbă constă mai ales în a propovădui "ca martori oculari ai Cuvîntului", "ca martori" (Fapte 1, 8) ai Întrupării; constă în a face să se coboare Sfîntul Duh peste cei nou-botezaţi şi în a transmite investitura celor ce au de îndeplinit funcţii de orice fel ar fi ele. Într-un cuvînt, apostolii au primit puterea de a organiza viaţa Bisericii şi în acelaşi timp erau harismatici, pentru că uneau darul administrării tainelor cu acela al profeţiei şi al învăţămîntului. Alături de cei doisprezece, mai erau şi alţi apostoli, însă de-o altă demnitate, ca să zicem aşa, inferioară: sînt cei şaptezeci de apostoli sau ucenici despre care vorbeşte Evanghelia şi "apostolii" (alţii decît cei doisprezece) menţionaţi în epistolele apostolice. Primul loc, între aceştia, aparţine fără îndoială Sfîntului Pavel, a cărui demnitate de apostol superior, egală cu aceea a celor doisprezece, este certificată de el însuşi şi recunoscută de ceilalţi apostoli.

Apostoli sînt şi toţi acei care au văzut pe Mîntuitorul înviat (I Cor. 15, 5-8) de exemplu Barnaba, Sila, Timotei, Apolo, Andronic şi Iunia. Dar acest apostolat (didahia, document de la sfîrşitul secolului I, numeşte apostoli mai ales pe predicatorii călători) diferă esenţial de proto-apostolatul, celor doisprezece, care posedau plenitudinea darurilor, care au fost investiţi cu depline

puteri de Hristos şi trimişi de el pentru "a fi mărturie". De altfel, aceşti doisprezece apostoli, chemaţi de Mîntuitorul, încetează de a mai trăi către sfîrşitul secolului I; singurul printre apostoli care a mai trăit după moartea tuturor celorlalţi, în Orient, era "bătrînul Ioan". Puterea slujbei de apostoli încetează oare în Biserică după moartea apostolilor? Într-un anumit înţeles, da; ea încetează după ce şi-a îndeplinit misiunea, după ce a pus baza Bisericii Noului Legămînt şi a predicat Evanghelia la "toată făptura". Apostolatul în plenitudinea darurilor lui spirituale nu are şi nu poate să aibă urmare. Puterile şi darurile apostolice sînt *personale;* Mîntuitorul le-a dat apostolilor printr-o chemare nominală. În afară de aceasta, apostolatul este o sinteză de diferite daruri harismatice, pe care nu le găsim în nici una din puterile ierarhice emanînd de la succesiunea apostolică. Şi, fără îndoială, apostolii n-au părăsit această lume, fără să fi lăsat o succesiune, o urmare a slujbei lor. Apostolii au transmis ceea ce puteau să transmită. În afară de demnitatea apostolică personală, care nu putea să fie transmisă, ei au transmis darurile care sînt inerente creştinilor individual sau Bisericii ca societate. Ei au transmis *tuturor* credincioşilor darurile harului Sfîntului Duh, pe care-l făceau să coboare prin punerea mîinilor şi care-i constituia în neam ales, în preoţie regească, în popor "sfînt" (I Petru 2, 9); dar ei au hotărît ca aceste daruri să fie comunicate prin intermediul unei ierarhii instituite de ei. Puterea acestei ierarhii există graţie unei succesiuni directe şi neîntrerupte venind de la apostoli. După apostoli, comunicarea darurilor Sfîntului Duh în Biserică devine prerogativă a ierarhiei, adică a episcopatului unit cu preoţii şi cu diaconii. Începînd de la sfîrşitul secolului I şi începutul secolului II, în operele Sf. Ignatiu, ale Sf. Irineu de Lyon, ale lui Tertulian, şi mai tîrziu, în secolul III, în ale Sf. Ciprian, se găseşte dezvoltată

ideea că Biserica se grupează în jurul episcopului şi că episcopul există în virtutea succesiunii apostolice, care este o instituţie divină. În anumite cazuri, se dau exemple despre această succesiune apostolică neîntreruptă (scaunele din Roma, Efes, Ierusalim etc.). Din punct de vedere istoric, nu s-ar putea arăta locul, timpul şi modul instituirii ierarhiei, de către apostoli, în forma ei actuală, adică în formă de trei trepte: episcopi, presbiteri, diaconi. Cu totul dimpotrivă, documentele, la începutul secolului I, păstrează tăcere asupra acestui punct. Sau, dacă găsim arătări despre demnităţile ierarhice, este evident că denumirile au acolo un alt înţeles decît în zilele noastre, ori că deosebirea şi corelaţia între cele trei trepte, foarte clară astăzi, nu avea atunci nici o precizie (Fapte 20, 17 şi 28; Tit. 1, 5-7; I. Tim. 3, 2; 5, 7; I. Petru 5, 1-5). În tot cazul, dacă găsim în scrierile apostolilor indicaţii despre episcopi şi presbiteri, aceste indicaţii nu pot să servească ca probe *directe* despre existenţa celor trei trepte ale sacerdoţiului, în sensul pe care li-l dăm noi astăzi.

A dovedi că a existat în secolul I, o ierarhie în trei trepte, în înţelesul din zilele noastre, n-ar fi de loc posibil şi nu este nici chiar necesar. Tabloul trasat de I. Cor. 12, 14, corespunde mai degrabă unei vieţi care nu este încă bine formată, dar care este bogată în inspiraţii şi se caracterizează prin revărsarea darurilor spirituale; de altfel, harismaticii căutau să aibă pe apostoli ca şefi şi îndrumători. Fără îndoială, apostolii instituiau, prin punerea mîinilor, pe mai marii comunităţilor, care se numeau episcopi sau presbiteri, προεστῶτες sau îngeri ai bisericilor (Apocalipsa), fără să se vorbească de slujba diaconilor. Ceea ce-i incontestabil este prezenţa ierarhiei în jurul apostolilor, alături de apostoli; şi nu s-ar putea admite că formaţiunea acestei ierarhii nu este rezultatul unei dezvoltări *naturale* a organizaţiei de comunitate şi

că ea nu este în acelaşi timp realizarea voinţei directe a Mîntuitorului. Se poate spune acelaşi lucru despre faptul că exista, încă de la începutul veacului II, în Asia Mică (epistola Sf. Ignaţiu) şi la Roma (epistolele papei Clement, opera Sf. Irineu) un episcopat "monarhic", adică bisericile locale aveau ca şefi pe episcopi, ca singurii harismatici veritabili, în jurul cărora se adunau presbiterii şi diaconii. Acest fapt primeşte la această epocă o expresie dogmatică încă confuză, intermitentă şi cîteodată parţială şi exagerată (ca în scrisoarea Sf. Ignaţiu Teoforul), dar el există încă de atunci ca şi conştiinţa despre el.

Ierarhia, în forma episcopală, cu presbiteratul şi diaconatul care depind de ea, se constituie în Biserică după o necesitate naturală. Nimic nu este mai natural decît necesitatea formării ierarhiei. Harul Sfîntului Duh acordat Bisericii nu este o inspiraţie subiectivă a unei persoane sau a unei alte inspiraţii susceptibile de a se produce sau de a nu se produce; el este un fapt obiectiv al vieţii Bisericii, este puterea Cincizecimii universale, care lucrează totdeauna şi într-un mod neîntrerupt. Limbile de foc ale Cincizecimii coborîte peste apostoli, rămîn în lume şi sînt comunicate de apostoli, care le-au primit, succesorilor lor. Adunarea apostolilor a fost receptacolul ierarhic şi mijlocul de transmisiune al limbilor Sionului, al darurilor pline de har ale Bisericii; în vederea acestui scop, a fost necesar şi inevitabil ca harismaticii să succeadă apostolilor. Dar acest lucru a trebuit să se petreacă într-un chip bine definit, neîndoielnic (pentru toţi) şi nu numai în mod ocazional: adică prin succesiunea legală a ierarhiei, care – pentru a ne exprima în termeni de teologie sacramentală – trebuia să lucreze nu *opere operantis ci opere operato*. Exista pentru această succesiune o formă gata şi instituită de Dumnezeu, aceea a sacerdoţiului Vechiului Testament, care

– după epistola către Evrei – a fost prototipul preoţiei Noului Testament. Cu toate acestea, această din urmă preoţie nu este o simplă continuare a sacerdoţiului Vechiului Testament. Ea este o alcătuire nouă, ce purcede de la Suveranul Aducător de jertfă, de data aceasta nu după rînduiala lui Aaron, ci după rînduiala lui Melhisedec. Acest pontif suprem este Mîntuitorul Iisus Hristos, care jertfeşte Tatălui, nu sîngele mieilor, ci propriul său sînge. Prezenţa lui Hristos pe pămînt făcea natural de prisos şi imposibilă existenţa unei ierarhii în afară de el însuşi; dar formarea ierarhiei este de asemenea imposibilă *fără* Hristos, fără porunca lui Hristos. Şi apostolii ca protoierarhi au transmis succesorilor lor aceste puteri *ierarhice*, însă n-au transmis de bună seamă toate darurile lor personale, în plenitudinea lor. Ei au comunicat pe acelea ale puterilor lor cu caracter general.

Nu putem să constatăm că apostolii ar fi instituit imediat această succesiune, dar este de asemenea imposibil să nu se recunoască următorul fapt: după cîteva fluctuaţii, ierarhia s-a format în secolul II după tipul sacerdoţiului Vechiului Testament; totuşi ea diferă încă de atunci de acesta din urmă. Pentru Biserică, care trăieşte în unitatea tradiţiei, instituirea unei succesiuni apostolice a ierarhiei are evidenţa unei axiome. Tradiţia rămîne una, ea are totdeauna aceeaşi putere. Distrugerea sau negarea celor ce există în tradiţia întregii Biserici este o ruptură şi o catastrofă spirituală, care sărăceşte, care deformează viaţa Bisericii, luîndu-i plenitudinea ce-i este inerentă. Acesta este înţelesul suprimării ierarhiei de succesiune apostolică în protestantism. Ea a deposedat lumea protestantă de darurile Cincizecimii, comunicate în tainele şi cultul Bisericii prin ierarhie, care a primit puterile ei de la apostoli şi de la urmaşii lor. Lumea protestantă, din această pricină, devine asemănătoare creştinilor, care,

deşi sînt botezaţi "în numele Mîntuitorului Iisus", n-au primit Sfîntul Duh, pe care mîinile apostolilor îl transmiteau de sus (Fapte 19, 5-6). Cu siguranţă, "Dumnezeu nu dă duhul cu măsură", şi acei ce sînt botezaţi cu botezul lui Hristos în numele Sfintei Treimi, au deja arvuna Sfîntului Duh, căci el "suflă unde vrea". Nu se poate exclude complet acţiunea directă şi imediată a Sfîntului Duh asupra omului prin puterea, ca să zicem aşa, a unei Cincizecimi noua, sau mai degrabă a unei Cincizecimi prelungite. Dar se poate adăuga, că "nimeni nu ştie cînd vine şi cînd pleacă Duhul", în timp ce Hristos, prin voinţa sa, a rînduit în Biserica Sa căi definite şi cunoscute pentru primirea darurilor Sfîntului Duh (ca în cazurile descrise mai sus, în care apostolii au făcut să se coboare Sfîntul Duh prin punerea mîinilor). Aceste căi sînt Tainele Bisericii, administrate de către o preoţie de succesiune apostolică. Faptul că toţi creştinii poseda harul şi că, *în acest înţeles*, există o preoţie universală nu contrazice întru nimic existenţa unei preoţii speciale, a ierarhiei. Sacerdoţiul universal nu este numai compatibil cu ierarhia, ci el este chiar o condiţie de existenţă pentru aceasta din urmă. Căci este cu totul de înţeles, că ierarhia nu poate să se formeze şi să existe într-o societate lipsită de har (dimpotrivă într-o asemenea societate ierarhia îşi pierde puterea, ca de exemplu în cazurile cînd comunităţi întregi devin eretice ori schismatice). Însă darurile sînt diferite şi slujbele de asemenea: după cum se pot afla diferite grade de preoţie în chiar limitele ierarhiei, se poate şi trebuie să existe o diferenţă între ierarhie şi popor, chiar dacă există un sacerdoţiu universal. Este fals de asemenea să se opună alegerea săvîrşită de comunitate, punerii mîinilor, ca şi cum aceasta din urmă ar putea s-o înlocuiască sau s-o excludă pe prima. Cu totul dimpotrivă, alegerea de către comunitate, în calitate de condiţie prealabilă, este cu

totul compatibilă cu valoarea decisivă a punerii mîinilor. Alegerea şi voinţa omenească nu pot, singure, să înlocuiască actul divin al punerii mîinilor. Şi funcţionarul ales de comunitate nu devine ierarh prin faptul acestei alegeri; el nu-şi însuşeşte puterea ierarhică, nu devine harismatic. Ierarhia este singurul minister harismatic al Bisericii, avînd o valoare permanentă; ea suplineşte astfel absenţa harismatismului extraordinar. Acesta este, în general, înţelesul faptului istoric, că harismatismul neorganizat al Bisericii primitive a fost înlocuit, în timpul apostolilor, de harismatismul legal, de tradiţie şi succesiune apostolică.

În primul rînd – şi acest lucru este cel mai esenţial – ierarhia este puterea de a săvîrşi tainele; ca urmare, ierarhia poartă în ea însăşi această putere misterioasă, supraomenească şi supranaturală. După mărturia literaturii vechi (părinţi apostolici, de exemplu Sf. Ignaţiu Teoforul), tocmai episcopul este acela care celebrează Euharistia şi numai Euharistia celebrată de episcop este eficace. Taina Euharistiei a primit îndată un loc preponderent în viaţa creştină; ea a devenit o putere organizatoare în Biserică, în special pentru ierarhie. După Cincizecime, credincioşii "stăruiau în învăţătura apostolilor, întru frîngerea pîinii şi în rugăciune" (Fapte 2, 42); valoarea specială a Euharistiei în viaţa Bisericii este atestată de diferite documente ale literaturii veacurilor I şi II. Este natural ca Euharistia să fi fost mai întîi săvîrşită de apostoli, precum şi de harismatici προεστῶτες ("profeţia" din Didahie) instituiţi de apostoli; dar, în veacul post-apostolic, administrarea tainei Trupului şi Sîngelui revine episcopilor singuri; puţin cîte puţin se adaugă alte taine, îndătinate, în Biserică. Deci ierarhia, adică episcopii şi clerul care depinde de ei, s-a format mai întîi în legătură cu posesiunea puterii de a săvîrşi tainele, ca o consecinţă a harismatismului sacramental.

Acesta din urmă fiind fundamentul vieții mistice, al vieții harice a Bisericii, trebuia să aibă reprezentanți permanenți. Episcopul, ca posesor al plenitudinii puterii harismatice, devine natural și inevitabil centrul în jurul căruia gravitează întreaga viață a comunității bisericești, căci ea depinde esențial de el. Atunci se înțelege cu ușurință logica gîndirii creștine a primelor secole, de la Sf. Ignațiu la Sf. Ciprian; după această gîndire, *episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo*. Din acest fundament *harismatic* derivă în istoria Bisericii desfășurarea dreptului canonic ulterior, care definește drepturile episcopilor, iar mai tîrziu raporturile interepiscopale. În timpul veacurilor următoare sinoadele ecumenice și locale normează aceste raporturi reciproce; ele, raporturile, poartă pînă în prezent semnul complexității situației de atunci. Punctul fundamental este, *că episcopii*, cu toate diferențele canonice datorate împrejurărilor istorice, *sînt cu totul egali din punct de vedere harismatic;* printre ei nu se află nici un supra-episcop, *episcopus episcoporum*, nu se află nici un papă. Folosindu-și puterea, episcopul lucrează *cu* Biserica, însă nu *deasupra* Bisericii, care este un organism spiritual, un organism al iubirii: acordul cu Biserica și uniunea cu ea este însăși condiția de existență a episcopului. Această uniune nu poate să se exprime în termeni de drept constituțional, ca aceia ai democrației sau ai puterii monarhice limitate, căci categoriile dreptului nu sînt aplicabile aici (dacă dreptul canonic este un drept, el este în tot cazul un drept *sui generis*). Puterea episcopală poate să fie chiar mai absolută decît puterea unui monarh absolut, dar ea poate să rămînă și cu totul latentă și topită în uniunea episcopului cu poporul. Exemplul Bisericii din Ierusalim, în relațiile ei cu apostolii proto-episcopi, servește aici de regulă conducătoare. Cu toată plenitudinea puterii lor cu adevărat "supra-episcopale" (căci, în

afară de plenitudinea puterii episcopale, aveau şi puteri apostolice personale), apostolii decid toate chestiunile esenţiale de acord cu poporul (cf. Fapte 1, 15-16, 23-24, 26; 6, 5-6; 11, 12; 15, 22-25, 28). Şi dacă istoria ne învaţă că sinoadele ecumenice şi multe sinoade locale erau de obicei compuse cu preferinţă din episcopi *singuri*, nu trebuie să se vadă în aceasta o nouă normă canonică, o normă care ar abroga sinodul apostolilor şi ar da clasei episcopilor, ca atare, o putere *deasupra* poporului Bisericii şi *în afară* de el. Trebuie să se înţeleagă acest fapt nu ca expresia puterii episcopale *asupra* Bisericii, ci mai degrabă ca o reprezentare *de către* episcopi a Bisericilor ai căror şefi sînt şi cu care ei rămîn în uniune. Că "bătrînii şi fraţii" sinodului din Ierusalim nu sînt prezenţi în fapt, este aici mai degrabă o chestiune practică sau, pentru a spune astfel, de comoditate tehnică. De altfel, ei au fost prezenţi în fapt, de exemplu, la sinodul întregii Rusii (Moscova, 1917-1918), care era compus din episcopii diocezani, adică în legătură cu păstoriţii lor, din preoţi şi din laici; astfel compus acest sinod oglindea mai exact decît sinoadele ecumenice norma canonică a sinodului din Ierusalim. Dificultatea de a veni la sinoadele ecumenice, datorită mijloacelor de comunicaţie din acea epocă, explică suficient compunerea în mod unic ierarhică a acestor sinoade; de altfel poporul Bisericii era reprezentat de împărat sau de funcţionarii săi. Fără îndoială în catolicismul roman, prezenţa episcopilor singuri a dovedit deja o regulă generală, căci ierarhia este, înăuntrul lui, înţeleasă mult mai mult ca o putere asupra Bisericii, putere al cărei cap este papa-monarh. Nu cunoaştem, în istoria timpurilor apostolice, un singur caz în care apostolii ar fi lucrat ca şi cum ar fi constituit o putere personală asupra Bisericii, independent de ea. Cît despre darurile personale ale apostolilor – de exemplu acela de a face minuni – ele nu sînt legate de

prerogativele lor de reprezentanţi ai puterii eclesiastice, ci ele le aparţin ca legate de slujba apostolică. Pentru aceasta, pînă în prezent, poporul Bisericii are dreptul la o anumită participare la alegerea episcopilor: poporul participă chiar la hirotonie, deşi ea este îndeplinită de episcopi, căci, la un moment dat, este atribuţia poporului să strige dacă alesul este demn – ἄξιος – sau nedemn. "Nimeni să nu fie hirotonit – scrie papa Leon cel Mare – împotriva voinţei poporului, pentru ca nu cumva poporul, fiind terorizat să înceapă să urască şi să dispreţuiască pe episcopul indezirabil" (Epist. ad. Anast. 84).

Pentru a înţelege bine principiul ierarhic al Bisericii, trebuie să ne gîndim nu numai la prerogativele imprescriptibile ale ierarhiei, ci şi la acelea, nu mai puţin imprescriptibile, ale mirenilor, ale laicilor. Mirenii nu sînt deloc un subiect pasiv al administraţiei, cu singura obligaţie de a asculta de ierarhie; ei nu sînt un oarecare vas gol de harisme, pe care ierarhia l-ar umple. Se poate considera starea mireană ca o demnitate sfîntă; titlul de creştini a făcut din ei "poporul lui Dumnezeu, preoţie regală". Laicii sînt şi ei harismatici, deşi într-un înţeles mărginit, cu deosebire în ceea ce priveşte slujba liturgică şi săvîrşirea tainelor. Ei pot – în caz de trebuinţă – să administreze botezul. În sfîrşit, cînd este vorba de tainele a căror administrare este rezervată numai acelora, care posedă preoţia, în special Euharistia, laicii participă într-o anumită măsură la confecţionarea acestor taine; preotul, în mod strict vorbind, nu trebuie să îndeplinească tainele *singur*, fără popor. Cu alte cuvinte, el administrează tainele *cu* poporul şi laicii le "co-administrează" cu el. În sînul organismului spiritual al Bisericii, totul se îndeplineşte în unitatea dragostei şi nu este nici un organ care să poată exista fără să depindă de celelalte.

Nonne et laici sacerdotes sumus? Pînă la un anumit punct, se pot aplica aceste cuvinte ale lui Tertulian.

Protestanţii opun cîteodată profetismul instituţionalismului. Ei cred că principiul ierarhic este opus darului profeţiei, care ar prisosi în Biserică atunci cînd ierarhia ei este înlăturată. Această opoziţie, pe care o justifică, într-o anumită măsură, excesele romanismului, se sprijină în fond pe o neînţelegere. În primul rînd, în veacul apostolilor şi în Biserica primitivă, existau diferite daruri, printre care acela al profeţiei. Sf. Pavel îl încuraja: "Doresc... să proorociţi;... rîvniţi a prooroci" (I Cor. 14, 5 şi 39). De o parte apostolul vrea să salveze profeţia de teama ca ea să nu se stingă ("Duhul să nu-l stingeţi, profeţia să n-o defăimaţi"), dar în acelaşi timp el dezvoltă ideea trupului care are diferite mădulare. Şi, deşi profeţia a fost larg răspîndită în Biserica timpurilor apostolice, ea nu se opunea "instituţionalismului" episcopatului, presbiteratului şi diaconatului, pe care-l găsim deja în epistolele apostolilor şi chiar în Fapte. Principiul ierarhic are tot atîta valoare pentru Biserică cît are principiul profeţiei, dacă se înţelege aceasta din urmă ca o inspiraţie generalizată. Cîştigarea darurilor Sfîntului Duh este scopul vieţii creştine, după definiţia Sf. Serafim, cel mai mare dintre sfinţii ruşi din secolul XIX. Prima predică creştină a Sf. Petru cuprindea cuvintele profetice ale lui Ioil, aplicate la Biserica creştină: "...voi turna din Duhul Meu peste tot trupul şi fiii voştri şi fiicele voastre vor prooroci... " (Fapte 2, 17) şi acest cuvînt al Cincizecimii se aude mereu în Biserică. Biserica ortodoxă repetă aici cuvintele lui Moise: "O, de ar fi toţi prooroci în poporul Domnului şi de ar trimite Domnul Duhul său peste ei!" (Numeri 11, 29). Dar această idee a profeţiei generale, a cîştigării Sfîntului Duh, pe care Biserica o încurajează, această idee poate să devină o pretenţie iluzorie, atunci cînd se neagă ierarhia în

numele sacerdoţiului universal: profetismul se transformă atunci într-o excitare pseudo-profetică. Această pretenţie a fost învinsă de Biserică în montanism; Biserica continuă să o învingă în toate substitutele acestei erezii. O astfel de eroare mai conduce şi la un funcţionarism ritual, din care harul este absent, cum este cazul pentru miniştrii aleşi, însă nu consacraţi, care ar pretinde să înlocuiască ierarhia instituită în mod divin. Ei vor să concentreze în ei înşişi "profeţia" generală şi, prin aceasta, ei privează pe păstoriţii lor de această profeţie. Nu este aici un "instituţionalism", nu ierarhic ci funcţionăresc, în care ierarhia este eliminată de birocraţie?

Servind de mijlocitor între Dumnezeu şi om, în taină, făcînd să se coboare în ea Sfîntul Duh, preotul se face el însuşi instrumentul acestei coborîri; el renunţă la individualitatea sa; el se jertfeşte, este jertfit şi jertfitor în acelaşi timp, este "acela care dă şi acela care se dă", după chipul lui Hristos, Suveranul jertfelniciei. Această moarte este dragostea, renunţînd la el însuşi: demnitatea ierarhiei este o demnitate a iubirii. Puterea ierarhiei este dragostea. Legătura între ierarhie şi laici nu este puterea celei dintîi asupra celei din urmă, ci dragostea lor reciprocă. Păstorii primesc darul special al dragostei compătimitoare; suferinţele şi greşelile altuia devin ale lor. Ei au grijă de suflete, cîrmuindu-le cu măsuri de blîndeţe şi de iertare, precum şi cu remediile disciplinei. Păstorirea este legată de o responsabilitate particulară faţă de păstoriţi, responsabilitate pe care nu o au laicii, aceştia recompensează pe păstorii lor iubindu-i şi cinstindu-i. Păstoriţii se unesc în mod natural în jurul păstorilor şi Biserica se compune astfel din comunităţi ierarhice organizate. Ierarhia este un fel de schelet al corpului Bisericii. Cu siguranţă, dacă apare în Biserică o manifestare a Duhului şi a puterii sale – în vreun om "purtător de Duh" – întreaga obşte bisericească se

polarizează în jurul acestui demnitar "profetic", – păstorii şi păstoriţii, fără diferenţă de situaţie ierarhică, se îndreaptă către profet. Autoritatea personală a Sf. Serafim de Sarov, sau a părintelui Ioan de Cronstadt, sau a "stareţilor" mănăstirii Optina (părintele Ambrozie şi alţii), era mai mare decît toate autorităţile ierarhice. Dar această autoritate nu impieta niciodată asupra prerogativelor ierarhiei. Ea nu trecea dincolo de margini şi nu le suprima. Acest fapt confirmă o dată mai mult compatibilitatea profeţiei cu a ierarhiei.

Slujba de păstor cuprinde şi datoria *învăţămîntului* în Biserică. Această datorie se uneşte aşa de natural cu preoţia, încît s-ar părea ciudat să fie altfel. Nu numai citirea, dar şi predicarea Cuvîntului lui Dumnezeu, învăţămîntul direct, face parte din misiunea pastorală. Cuvintele păstorului, independent de valoarea lor mai mult sau mai puţin mare, primesc o importanţă, care provine din locul şi din momentul în care au fost spuse, căci ele se leagă de serviciul divin. În acest rol de dascăl al Bisericii, păstorul n-ar putea să fie înlocuit ori suplinit.

Dar datoria de dascăl nu se reduce la predicarea în biserică; ea se întinde dincolo de limitele bisericii. De aici decurge dreptul şi datoria ierarhiei de a păzi neatins învăţămîntul transmis de Biserică, protejîndu-l împotriva deformărilor şi propovăduind credincioşilor normele adevăratei învăţături; menţinerea acestor norme este asigurată prin măsuri potrivite, ce sînt la dispoziţia puterii bisericeşti, pînă la excomunicare. Episcopul, în marginile diocezei, veghează pentru puritatea învăţăturii învăţate şi predicate; sinodul episcopilor unei Biserici regionale sau, în cazuri de importanţă mai generală, sinodul episcopilor Bisericii ecumenice, defineşte adevărul bisericesc, care a putut să devină obscur, sau să nu fie clarificat încă în conştiinţa Bisericii.

Dacă se recunoaşte că ierarhii trebuie nu numai să predice în Biserică, ci să înveţe şi în afară de ea, atunci se pune o chestiune generală cu privire la natura acestui învăţământ, atît cît este propriu numai ierarhiei. Este şi chestiunea infailibilităţii. În Biserică, se află păstorii şi păstoriţii; se află deci două fracţiuni: cei care învaţă şi cei care sînt învăţaţi. Autoritatea învăţământului Bisericii nu poate să fie micşorată fără consecinţe. Dar aceasta nu însemnează deloc că întregul învăţământ aparţine exclusiv ierarhiei şi că laicii sînt cu totul lipsiţi de el, neavînd decît datoria de a accepta în mod pasiv învăţătura predată. Un astfel de punct de vedere împarte societatea bisericească în două părţi: partea activă şi partea pasivă. Acest lucru nu corespunde adevăratei esenţe a creştinismului; şi trebuie să opunem, împreună cu protestanţii, la această idee, concepţia sacerdoţiului universal şi a sfinţeniei poporului lui Dumnezeu. Următoarele cuvinte ale Mîntuitorului sînt adresate acestui popor, sînt adresate tuturor credincioşilor, întregii creştinătăţi, nu numai ierarhiei singure (cum cred de obicei ultra-ierarhiştii): "Mergînd învăţaţi toate popoarele" şi: "Mergeţi în toată lumea şi propovăduiţi Evanghelia la toată făptura" (Mc. 16, 15). Dacă săvîrşirea tainelor, dacă, în special, punerea mîinilor era prerogativa apostolilor (şi mai tîrziu a ierarhiei instituite de ei), predicarea Evangheliei era, în aceeaşi măsură, considerată ca opera tuturor credincioşilor: căci fiecare credincios este chemat de Mîntuitorul însuşi a mărturisi (şi prin aceasta tocmai a predica) înaintea oamenilor. Şi cu adevărat vedem că predicarea lui Hristos se face, încă de la început, nu numai de către apostoli, ci şi de credincioşi în general (cf. Fapte 6, 5; 8, 5, 12, 14, 28-36); şi nu numai de bărbaţi, ci şi de femei, dintre care unele sînt cinstite de Biserică la fel cu apostolii, tocmai pentru motivul predicării Evangheliei (de ex. Sf. Nina, apostol

al Georgiei, pe urmă Sf. Tecla, martiră, şi altele). Misiunea creştină nu este mărginită de prerogativele ierarhice, ci ea este datoria fiecărui creştin, care spune despre el însuşi: "cred şi mărturisesc" şi care, chiar prin aceasta, predică. Marile fapte ale martirilor, care mărturiseau credinţa lor, erau cea mai bună dintre predici.

În sfîrşit, dacă se are în vedere propovăduirea nu numai printre cei ce nu cred ci şi printre creştini, se vor găsi de asemenea în Scriptură numeroase mărturii despre rolul activ al laicilor. Să notăm de altfel că Scriptura nu cunoaşte acest cuvînt de "laici" şi că ea numeşte pe creştini foarte simplu cu numele de "credincioşi", de "ucenici", pentru "fraţi" etc. Laicii participă deci la învăţămînt, aşa încît există un dar special de învăţămînt (cf. Iac. 5, 19-20; I Tes. 5, 11; Evrei 3, 13; Gal. 6, 1 ; I Cor. 14, 26; Col. 3, 16; I, Tim. 1, 7; 3, 2; 5, 17; I, Petru 4, 10-11). Dar dacă laicii n-au dreptul să predice în timpul slujbelor (după cum ei n-au puterea să celebreze slujbele în timpul cărora cuvîntul este predicat), ei nu sînt lipsiţi de dreptul de a predica în Biserică, în afară de slujbe, şi cu atît mai mult ei pot să predice în afară de biserică; o anumită mărginire a dreptului de predicare al laicilor a putut să fie introdusă pentru consideraţii practice şi disciplinare, însă nu din cauza unui fel de inferioritate harismatică sau a unei incompatibilităţi a dreptului de a predica, cu starea de laic. În Biserică, nu are loc muţenia şi ascultarea oarbă, căci apostolul spune: "Hristos ne-a scos la libertate; rămîneţi deci tari şi nu vă prindeţi din nou în jugul robiei" (Gal. 5, 1).

Dar, dacă este astfel cu lucrarea de zidire sufletească în Biserică, cu atît mai puţin se pot lua laicilor drepturile de a fi teologi şi de a studia într-un mod ştiinţific chestiunile de învăţătură. Or, în zilele noastre, prin puterea împrejurărilor, acest studiu echivalează cu învăţămîntul. Exercitarea acestui drept poate să fie normată

de ierarhie; dar aceasta nu poate şi nu trebuie s-o suprime. Gîndirea teologică este conştiinţa Bisericii, ea este suflul ei, care nu poate fi reţinut. În afară de sfinţirea generală a creştinilor de către Sfîntul Duh, nu trebuie să se uite că poate să existe o alegere specială, care se numea odinioară slujbă profetică şi care nu se desemnează actualmente cu acest nume, din cauza unei anumite timidităţi şi pentru dificultatea de a discerne această alegere (ea devine de multe ori îndoielnică); dar, cu siguranţă, izvorul acestui dar nu seacă în Biserică.

În zilele noastre, termenii "profet" şi "profetism" au devenit mai degrabă epitete literare. Dar aceşti termeni trebuie să exprime certitudinea noastră religioasă că profeţia n-a încetat şi nu poate să înceteze în Biserică. Apostolul interzice foarte clar să se dispreţuiască profeţiile şi să se stingă Duhul (I Tes. 5, 19-20). Duhul însă suflă unde vrea; darul profetic al Duhului nu este legat de cinul ierarhic, deşi poate să se găsească unit cu el. Fără îndoială, discernămîntul spiritelor şi recunoaşterea profeţiei autentice sînt pentru Biserică o sarcină extrem de grea, căci este totdeauna pericol de eroare (pentru aceasta şi apostolul spune: "Toate să le încercaţi; ţineţi ce este bine" (I. Tes. 5, 21). Cu toate acestea, el însuşi îndeamnă să nu se stingă Duhul; o astfel de stingere ar rezulta din oprirea formală a laicilor de a fi teologi liberi. Sincer vorbind, un teolog trebuie să fie liber: libertatea nu înseamnă liberă-cugetare, ci gîndire liberă; această opinie nu este nici simplă ignorare a învăţăturii bisericeşti tradiţionale, nici licenţă; libertatea este o inspiraţie sinceră şi personală, este dorinţa de a realiza experienţa Bisericii prin sentimente şi gîndiri personale. Şi aceasta corespunde fondului lucrurilor, căci tradiţia Bisericii este în acelaşi timp experienţă personală, realizată în indivizi. Şi acest domeniu al inspiraţiei libere din Biserică, precum şi acela al studiului ştiinţific este de

preferință domeniul "profeției", în sensul care i se dă astăzi. Acest domeniu n-ar putea să fie apanajul exclusiv al ierarhiei. El aparține întregii lumi creștine.

B. DESPRE AUTORITATEA EXTERIOARĂ INFAILIBILĂ A BISERICII

Un membru al Bisericii are oare singur o infailibilitate *personală* în judecata lui asupra dogmelor? Nu, el nu are. Istoria Bisericii dă mărturie despre faptul că nici o situație ierarhică nu garantează, prin ea însăși, pe nimeni în fața pericolului erorii; au fost papi eretici (Liberiu și Onoriu), fără a vorbi de divergențe frecvente între ideile anumitor papi, ceea ce arată că unul sau altul din ei era în rătăcire. Au fost patriarhi (de Constantinopol și de Alexandria), episcopi, preoți și laici eretici. Nimeni nu poate să pretindă o infailibilitate personală în materie teologică și această infailibilitate nu este legată de nici o demnitate. Acest lucru este valabil pentru fiecare ierarh luat separat și mai ales pentru totalitatea ierarhilor.

Autorii bisericești, Sf. Ignațiu Teoforul, Sf. Irineu, Sf. Ciprian, îndeamnă pe credincioși să se reunească în jurul episcopului lor; învățămîntul episcopului este considerat ca norma adevărului Bisericii, ca un criteriu al tradiției. Această *autoritate* specială a judecății episcopilor, legată de demnitatea lor, aparține unui episcop, în calitate de episcop, și cu atît mai mult în calitate de șef al unei Biserici particulare, unită cu el prin unitatea vieții harului, a dragostei și a gîndurilor. Episcopul care mărturisește credința în numele Bisericii lui și care este, pentru a spune astfel, gura ei, acest episcop este legat de ea prin legătura dragostei și a conformității gîndurilor, după exclamațiile liturgice, care preced simbolul credinței: "să ne iubim unii pe alții ca într-un gînd să mărturisim...". Cu alte cuvinte, dreptul de a exprima

învăţătura Bisericii aparţine episcopului, care este nu *deasupra* comunităţii, ci *în* comunitatea al cărei şef este. De asemenea totalitatea episcopilor, episcopatul Bisericii ecumenice ori locale, reunit într-un consiliu special, sau rămînînd în uniune şi în relaţie, fie prin corespondenţă, fie prin mijlocirea intermediarilor, nu posedă autoritatea supremă necesară pentru a exprima învăţătura decît în uniune cu Biserica şi în armonie cu ea. Episcopatul nu legiferează şi nu comandă în Biserică independent de aceasta din urmă, ci este reprezentantul ei plin de har. Autoritatea episcopatului este, în fond, autoritatea Bisericii: fiind constituită în mod ierarhic, Biserica se exprimă prin gura episcopatului.

Episcopatul este puterea bisericească, pentru că episcopii sînt cei ce săvîrşesc tainele; de aici rezultă, că deciziile doctrinare sînt îmbrăcate de aceeaşi putere sacramentală în ceea ce priveşte originea şi esenţa ei. Aceste decizii sînt *canoane* sau legi bisericeşti, de care trebuie să se asculte, căci trebuie să se asculte de Biserică. Aşa că ierarhia, reprezentată de episcopat, devine, pentru a spune astfel, autoritatea doctrinară exterioară, care normează şi normalizează viaţa dogmatică a Bisericii. De bună seamă, aceste definiţii doctrinale ale unui ierarh sau ale întregului episcopat, investit de autoritatea puterii bisericeşti şi exprimate *ex cathedra* în împlinirea slujbei episcopale, trebuie să fie bine distinse de opiniile teologice personale ale aceluiaşi episcop sau ale aceloraşi episcopi, consideraţi ca teologi ori scriitori particulari. Opiniile lor particulare nu sînt deloc obligatorii. Numai actele îndeplinite în virtutea demnităţii pastorale, au putere de lege pentru păstoriţi. Deci sînt momente în viaţa Bisericii, cînd episcopatul îşi simte puterea de a anunţa un adevăr *în numele Bisericii*, de a fi gura Bisericii. Nu trebuie să se facă decît un pas pentru a ajunge, de aici, la concluzia sinodului din Vatican: în

virtutea darului de a anunța adevărul, care este propriu Bisericii *(charisma veritatis)*, infailibilitatea *ex cathedra* ar aparține episcopului. Să lăsăm deoparte, pentru moment, chestiunea de a ști dacă este vorba de autoritate individuală ori colectivă. Aici se pune deci o problemă relativă la organul *exterior* infailibil al doctrinei Bisericii. Un astfel de organ există? Este el indispensabil? Este el posibil în Biserică?

În primul moment se pare că viața și învățătura dau un răspuns pozitiv la această chestiune. Există o putere a episcopatului, al cărui scop este de a păzi curățenia doctrinară: aceasta este incontestabil. Această putere este necesară Bisericii, ca un dig împotriva gîndirii personale anarhice, destructive de unitate. Existența unui astfel de organ este posibilă, căci de fapt acest organ s-a manifestat și se manifestă în Biserică. Este vorba totuși să se precizeze semnificația acestei puteri.

Ierarhia, prin autoritatea ei, protejează învățătura deja admisă în sînul Bisericii, tradiția bisericească; ea are grijă să decidă dacă noi definiții doctrinale pot să facă parte în mod efectiv din tradiție. Primul punct nu trezește nici o îndoială: este natural ca *depositum fidei*, adică tot ce Biserica posedă deja să fie protejat de puterea ierarhică, fiind în același timp păzit de întreaga Biserică. Cealaltă chestiune este, în principiu, mult mai grea. Deciziile doctrinale noi, o dată admise, intră sub protecția ierarhiei. Dar, dacă ele sînt promulgate de această ierarhie însăși, de unde scot ele puterea lor, de unde primesc ele sancțiunea adevărului? O primesc ele de la această ierarhie, sau de la întreaga Biserică? În primul caz, toată puterea de a păzi și de a vesti adevărul ar aparține ierarhiei și ar fi adevărat că ea comandă Bisericii în virtutea acestei *charisma veritatis* a sa. Atunci Biserica ar fi considerată ca împărțită în două părți: acei ce învață și acei ce sînt învățați; de o parte episcopatul

cu clerul; de altă parte, laicii. Nu ar exista nici judecată proprie, nici gîndire, nici opinie, nici tradiţie a Bisericii, căci toate acestea ar aparţine ierarhiei; nu rămîne păstoriţilor decît o datorie, aceea a ascultării, ceea ce teologia catolică numeşte (nu fără un fel de ironie) *infallibilitas passiva*. Întreaga putere de a judeca *infallibilitas activa*, ar reveni deci ierarhiei, deţinătoare a unei *charisma veritatis* speciale. Termenul *veritas* ia aici un înţeles abstract şi teoretic: nu este adevărata viaţă în Biserică, deopotrivă inerentă tuturor, ci o cunoştinţă abstractă, rezervată numai celor aleşi (ierarhia) şi comunicată (sau nu) de către aceşti aleşi acelora care o ignoră. Dar adevărul este Hristos, adevărul este viaţa în Biserică, trup al lui Hristos, el este viaţa în adevăr, adevărata viaţă, care are o adevărată conştiinţă şi o adevărată expresie despre sine. Deosebindu-se *infallibilitas activa* şi *infallibilitas passiva*, adică admiţîndu-se că adevărul nu este cunoscut decît de ierarhie, se introduce în ideea Bisericii un esoterism special. Ar exista anumiţi iniţiaţi care să aibă *gnosis* şi neiniţiaţi, care să n-o aibă, dar care s-o poată primi de la ierarhie; concepţia creştină despre ierarhie este astfel înlocuită printr-o concepţie gnostică. *Charisma veritatis* este cu siguranţă inerentă Bisericii, căci ea este "stîlpul şi temelia Adevărului". După teza precedentă însă, acest harism revine nu întregului trup al Bisericii, ci numai ierarhiei.

Ideile acestea sînt desfăşurate cu cea mai multă stăruinţă în sistemul roman şi au fost fixate de dogma din Vatican. Papa posedă în persoana sa toată plenitudinea acelei *charisma veritatis* inerentă Bisericii; în consecinţă, el are puterea să proclame adevărul în mod infailibil, în numele Bisericii, *ex cathedra;* şi aceasta *ex sese, non autem ex consensu ecclesiae*, adică bazîndu-se exclusiv numai pe cunoştinţa sa personală şi nu pe cunoştinţa integrală a Bisericii.

Papa nu *proclamă* numai adevărul admis de Biserică (acest lucru ar fi *non ex sese, sed ex consensu ecclesiae*); el nu numai ordonă, în calitatea sa de suprem reprezentant al ierarhiei, fidelitate faţă de acest adevăr, ci el afirmă însuşi acest adevăr, el îl posedă, îl află pentru Biserică.

Autoritatea unui *singur* personaj este aici manifestată (deşi este destul de dificil să se decidă cînd vorbeşte el *ex cathedra*). Totul devine mai puţin clar cînd funcţiunea papală este atribuită unui sinod de episcopi, colegiului episcopal, (cum se credea în timpul sinoadelor catolice reformatoare de la Konstanz şi Basel). O conformitate de gînduri şi o unanimitate a *întregului* episcopat nu se arată în timpul sinoadelor ecumenice şi ar fi, în orice stare de lucruri, ceva excepţional. În lipsa acestei unanimităţi, glasul adevărului s-ar exprima prin majoritatea voturilor, adică după sistemul parlamentar.

Dar oricare ar fi acest organ al infailibilităţii bisericeşti, care ar anunţa Bisericii adevărul în formă de ordin dogmatic, fie că acest organ este individual sau colectiv, el privează deopotrivă Biserica de darul general al învăţămîntului şi al infailibilităţii integrale; el transformă pe păstoriţi în turmă. Mîntuitorul n-a vorbit decît de el *însuşi* ca păstor al oilor cuvîntătoare şi a însărcinat pe Petru să pască oile *sale*. Aceasta înseamnă că Biserica, Trup al lui Hristos, îşi are şeful în Hristos. El este Adevărul şi Biserica este apărătoarea adevărului. În raport cu el, Biserica nu poate să fie decît o fiinţă pasivă "turma lui Hristos". În zadar, episcopul Romei, ori un sinod de episcopi, şi-ar atribui puterea lui Hristos peste Biserică. Ca succesor al apostolilor, papa (sau o colectivitate jucînd acelaşi rol) ar voi să fie vicarul lui Hristos pe pămînt; dar Hristos n-a lăsat vicar după el, ci rămîne însuşi în Biserică "acum şi pururea şi în vecii vecilor". Biserica este infailibilă ca Biserică, în calitatea ei de Biserică. Fiecare membru al Bisericii, întru atît cît

participă la viaţa Bisericii, rămîne în adevăr; pentru aceasta infailibilitatea aparţine întregii Biserici: "la noi păzitorul pietăţii este chiar trupul Bisericii, adică poporul însuşi, care voieşte totdeauna să-şi păstreze credinţa nezdruncinată" (Epistola patriarhilor orientali, 1849). Nu se poate concepe creierul Bisericii, conştiinţa de ea însăşi, ca aparţinînd numai unuia din membrii ei, sau ierarhiei aşezate *deasupra* Trupului Bisericii şi anunţîndu-i adevărul. Ierarhia aşezată *deasupra* poporului, adică în afară de el, deosebită de el, nu este capabilă să proclame adevărul *Bisericii*, după cum nu o poate face nici poporul deosebit de ierarhie, nici un singur om izolat. În această separare şi în această opoziţie faţă de Biserică *(ex sese)*, ierarhia ar fi în afară de Biserică şi lipsită de duhul Bisericii, căci acest duh este legătura în dragoste; şi adevărul *Bisericii* nu este dat decît în măsura acestei unităţi. Pretenţia papei de a fi glasul adevărului distruge unitatea Bisericii: ea pune pe papă în locul Bisericii: "Biserica sînt eu". În această privinţă, se poate spune acelaşi lucru despre ierarhie, ca episcopat colectiv. Adunarea Sfinţilor Apostoli în acel sinod, a cărui succesiune este păstrată de ierarhie în măsura în care ea asigură aceeaşi slujbă, are un înţeles *dogmatic*, ce trebuie să servească de călăuză. În sens strict vorbind, succesiunea darurilor Sfîntului Duh, acordate Bisericii la Cincizecime şi care coboară, prin apostoli, peste succesorii lor, se întinde la *întreaga* Biserică. "Succesiunea apostolică" specială, restrînsă, există numai pentru funcţia sacramentală, pentru preoţie, nu pentru învăţămîntul şi conştiinţa dogmatică. Este ceea ce vedem la sinodul din Ierusalim, unde s-au reunit "apostolii *şi cu ei* bătrînii", adică reprezentanţii cei mai în vîrstă ai comunităţii, persoane *lipsite* de caracterul ierarhic; ei au decis şi au vestit împreună, "apostolii *şi* preoţii *şi* fraţii" (Fapte, 15, 23), adică protoierarhii – Sfinţii Apostoli – în *legătură* cu

bătrînii şi fraţii. Acest fapt este semnificativ, căci în el se exprimă toată puterea pozitivă a unităţii Bisericii (canonul IV al sinodului de la Vatican despre Biserică, cu al său *ex sese*, e într-o cu totul specială contradicţie cu acest fapt). Şi, graţie acestei legături, adunarea proclamă: "părutu-s-a Duhului Sfînt *şi nouă*" (Fapte, 15, 28), altfel zis, Sfîntului Duh, care sălăşluieşte în *noi*, în uniunea noastră.

Deci, problema organului exterior al infailibilităţii Bisericii poate să ne facă să întîlnim o erezie chiar prin felul în care este pusă: ideea Bisericii – organism spiritual a cărui viaţă este unitatea în dragoste – se înlocuieşte cu principiul unei puteri spirituale. Iată erezia.

Noi atingem aici esenţa însăşi a învăţăturii ortodoxe despre Biserică; toată puterea eclesiologiei ortodoxe este concentrată asupra acestui punct. Dacă nu se rezolvă această chestiune, nu se poate înţelege ortodoxia; ea devine atunci un compromis eclectic, un fel de atitudine de mijloc între punctul de vedere roman şi protestant. Sufletul ortodoxiei este sinodalitatea, *sobornost*, după cuvîntul foarte just al lui Homiakov: în acest singur cuvînt se cuprinde o întreagă mărturisire de credinţă. Limba bisericească rusă şi teologia rusă întrebuinţează acest termen într-un înţeles larg, pe care el nu-l are în nici o altă limbă; termenul exprimă prin el însuşi puterea şi spiritul Bisericii ortodoxe. Ce este deci această *sobornost* ? Acest cuvînt derivă de la verbul *sobirate*, "a se reuni", "a se aduna". De aici vine cuvîntul *sobor*, care printr-o apropiere remarcabilă, înseamnă în acelaşi timp "sinod" şi "biserică". *Sobornost* este starea aceluia care e pus împreună. Textul slav al simbolului de la Niceea traduce epitetul καθ' ολικήν, aplicat Bisericii, prin *sobornaia*, adjectiv ce se poate înţelege în două sensuri, exacte şi unul şi altul: a crede în Biserica *sobornaia*, este a crede într-o Biserică catolică, în înţelesul

originar al cuvîntului, într-o Biserică, ce adună şi uneşte; şi este şi a crede în Biserica sinodală, în sensul pe care ortodocşii îl dau acestui termen, adică în Biserica sinoadelor ecumenice, în opoziţie cu o eclesiologie pur monarhică. Pentru a traduce *sobornost*, am riscat cuvîntul francez "conciliarité", care trebuie luat totodată în înţelesul restrîns (Biserică a sinoadelor) şi în înţelesul larg (Biserică catolică, ecumenică). S-ar putea să se mai traducă *sobornost* prin simfonicitate, unanimitate. Ortodoxia, spunea Homiakov, se opune totodată autoritarismului şi individualismului; ea este în unanimitate, o sinteză a autorităţii şi a libertăţii realizată în dragostea care uneşte pe credincioşi. Cuvîntul *sobornost* exprimă acest lucru în întregime.

Să precizăm şi mai mult natura termenului *sobornost*. Acest termen evocă ideile de catolicitate şi ecumenicitate, idei conexe, însă distincte. Ecumenicitatea înseamnă că Biserica se întinde la toate popoarele şi în toate locurile pămîntului. Acesta este înţelesul, pe care catolicii romani îl dau în general cuvîntului "catolicitate". O concepţie mai mult cantitativă a catolicităţii (difuziune universală) predomină în Occident de la Optat de Milève *(De schism. donat, 11, 2)* şi mai ales de la Augustin *(De unit, eccles., 2)*. În Orient, dimpotrivă, catolicitatea este înţeleasă într-un sens mai degrabă calitativ (cf. Clement de Alexandria, *Strom.*, 7, 17, şi mai ales Sf. Ignaţiu: "Unde este Iisus Hristos, acolo este şi Biserica universală", *Smirn.* 8). Se poate defini catolicitatea sau *sobornost* şi calitativ. Aceasta corespunde adevăratei semnificaţii a acestui concept în istoria filosofiei în special la Aristotel, unde τό καθ' ὅλου înseamnează "ceea ce este *comun*", în timp ce τό καθ'εκάστου înseamnează "ceea ce există ca fenomen particular". Este aici o idee "platoniciană" în sensul lui Aristotel, o idee care există nu *deasupra* lucrurilor şi într-un anumit sens *înainte* de

lucruri (ca la Platon), ci *în* lucruri, ca fundamentul şi adevărul lor. În acest înţeles, "Biserică catolică" înseamnă: aceea care este în adevăr, care participă la adevăr, care trăieşte din adevărata viaţă. Atunci definiţia "τό καθ' ὅλου", adică "*conform* totului", "în întregime", arată în ce constă acest adevăr: el constă în uniunea cu *totul* (ὅλου), în spiritul înţelepciunii integrale în unirea tuturor. În "catolicitate" fiecare membru al Bisericii, ca şi adunarea membrilor, rămîne în uniune cu Biserica întreagă, cu Biserica "invizibilă", care este ea însăşi în legătură neîntreruptă cu Biserica vizibilă şi îi formează fundamentul. Deci ideea "catolicităţii", în acest înţeles, este îndreptată spre interior şi nu spre exterior. Şi fiecare membru al Bisericii este "catolic" atîta timp cît este în uniune cu Biserica invizibilă, în adevăr. Pot să fie "catolici" şi anahoretul şi cei ce trăiesc în mijlocul veacului, ca şi aleşii, care rămîn credincioşi adevărului, în mijlocul ireligiunii şi ereziei generale. În acest înţeles "catolicitatea" este profunzimea mistică şi metafizică a Bisericii şi nicidecum difuziunea ei exterioară. Catolicitatea n-are atribute exterioare, geografice, nici manifestare empirică. Ea este pătrunsă de Duhul care sălăşluieşte în Biserică şi care cercetează inimile. Dar ea trebuie să fie legată de lumea empirică, de Biserica "vizibilă". Catolicitatea este şi "sinodalitate" în înţelesul unei "adunări" active, al unei participări la viaţa integrală a Bisericii, la o viaţă comună întru acelaşi adevăr.

Dar pentru ce catolicitatea, în sens exterior de ecumenicitate, este cel mai adesea indicată printre atributele adevăratei Biserici la Părinţi şi Dascăli (mai ales la Sf. Ciprian şi Fericitul Augustin)? Aceştia vor să spună că Biserica nu este limitată la un loc sau la o naţiune, ci că ea este pretutindeni şi pentru toate popoarele; ea nu este Biserica unui cerc strîmt sau a unei secte, ci ea este vastă, ea este Biserica întregii umanităţi. De bună seamă,

există între "catolicitate" (în sens interior) şi "ecumenicitate" o relaţie directă şi pozitivă, ca între fundament şi manifestare (noumen şi fenomen). Lucrurile cele mai profunde şi cele mai interioare sînt tocmai acelea care aparţin tuturor oamenilor, căci ele reunesc umanitatea împărţită la suprafaţa fiinţei empirice. Ele tind să se răspîndească cît mai deplin şi mai larg posibil, dar sînt cauze care se opun la aceasta, păcatul, propriu umanităţii, tentaţiile şi seducţiile. De fapt, după indicaţiile directe ale Mîntuitorului şi după alte indicaţii eshatologice ale Bibliei, numai *aleşii* vor rămîne credincioşi în timpurile de apoi, în mijlocul ispitelor ("şi dacă acele zile n-ar fi împuţinate, nici o făptură nu s-ar mîntui"). Sînt deci multe motive pozitive pentru ca adevărul general să devină şi adevărul pentru toţi, dar, pentru cauze negative care lucrează împotriva acestei universalităţi, adevărul nu se realizează decît într-un chip limitat. Pentru aceasta, singurul criteriu cantitativ al adevărului este insuficient şi regula lui Vincenţiu de Lerin: *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est* este mai degrabă un principiu abstract decît o realitate istorică: este greu să se găsească în istoria Bisericii o singură epocă, în care acest principiu s-ar găsi realizat fără mărginire. În special, chiar în zilele noastre, Ortodoxia nu posedă majoritatea numerică în lumea creştină; catolicismul, cu tot universalismul său exterior, nu poate nici atît să se laude cu o predominanţă cantitativă. De altfel, ecumenicitatea exterioară, deşi este o manifestare naturală şi necesară a catolicităţii interioare, nu este totuşi o caracteristică primară, ci derivată.

Ecumenicitatea, ca adevăr, în calitate de catolicitate, nu depinde de scara cantitativă, căci "unde vor fi doi sau trei adunaţi în numele meu, eu sînt în mijlocul lor".

"Sinodalitatea" interioară nu este cantitate, ci calitate, participare la Trupul lui Hristos în care lucrează

Sf. Duh. Viaţa lui Hristos, prin Sfîntul Duh, este o viaţă în adevăr, o viaţă de unitate, o viaţă care posedă înţelepciunea integrală, ea este înţelepciunea integralităţii şi integralitatea înţelepciunii – duhul înţelepciunii integrale. *Sofia* divină, care este Biserica, existînd în duh înaintea tuturor veacurilor, constituie fundamentul şi izvorul catolicităţii. Adevărul Bisericii este în primul rînd viaţa în adevăr, nu o cunoştinţă abstractă şi teoretică*. Această viaţă în adevăr este accesibilă omului, nu în opunere cu obiectul cunoaşterii, ci printr-o fuziune cu el; ea nu-i este dată în izolarea şi separarea de ceilalţi oameni, ci într-o uniune vie şi imediată, în unitatea mai multora într-unul singur, după chipul Sfintei Treimi, care este consubstanţială şi indivizibilă.

Adevărul Bisericii este dat Bisericii. În legătură cu aceasta, trebuie să ne gîndim la cuvîntul Mîntuitorului: "Acela care vrea să-şi mîntuiască sufletul, trebuie să şi-l piardă". Acela care trăieşte în uniune cu ceilalţi, care se liberează de "eul" său, care renunţă şi "iese" din el însuşi – numai acela poate să primească adevărul. Părasindu-ţi individualitatea, nu întîlneşti vidul metafizic, ci o plenitudine. Biserica, Trupul lui Hristos, însufleţită de Sfîntul Duh, este realitatea supremă pe care o găsim în fiinţa noastră, atunci cînd trăim în Biserică. Noi învăţăm să cunoaştem această fiinţă depăşind izolarea noastră: viaţa în Biserică este această "sinodalitate"; prin ea noi participăm la adevărata viaţă universală a Trupului lui Hristos. Viaţa Bisericii, în calitate de "sinodalitate" este de nedefinit în mod raţional, căci ea nu se descoperă decît dincolo de marginile gîndirii raţionale. Ea este transcendentă individului, deşi îi devine imanentă în

* A se vedea lucrările mele: *Essais sur l'Église* (*La voie*, 1927) şi trilogia sofiologică: *Rugul aprins*, 1927; *Prietenul Mirelui*, 1928. *Scara lui Iacov*, 1929 (în rusă), de asemenea, *Lumina cea neapusă*, Moscova, 1917 (în rusă).

măsura în care el e pătruns de Duhul Bisericii. "Sinodalitatea" este adevăr; adevărul este "sinodalitate".

Acesta este înţelesul "infailibilităţii" Bisericii. Nu este *certitudinea* (infallibilitas) exterioară a unei aserţiuni, cum crede teologia catolică: aceasta ar fi prea puţin, căci nu este aici decît o proprietate cu totul negativă din domeniul gîndirii raţionale. Numai o aserţiune izolată poate să fie exactă sau inexactă; este, de exemplu, exact că 2 x 2 = 4, însă nu este exact că 2 x 2 = 5; este exact că Volga se varsă în Marea Caspică, dar nu este exact că ea se varsă în Marea Neagră. Exactitatea ori inexactitatea unei aserţiuni n-are legătură aici decît cu validitatea, cu realitatea raportului ce se stabileşte între subiect şi predicat. Este o apreciere cu totul formală a aserţiunii, nu din punctul de vedere al conţinutului ei (subiect şi atribut), ci din punctul de vedere al legitimităţii unirii lor; te mărgineşti la o verificare cu totul formală, nu dispui decît de un "da" şi de "nu", de afirmaţie şi de negaţie. Infailibilitatea înţeleasă astfel (şi teologia catolică este destul de aproape de o astfel de concepţie) nu exprimă în nici un fel ideea adevărului Bisericii. Biserica este infailibilă, nu pentru că ea exprimă corect adevărul din punctul de vedere al conformităţii practice, ci pentru că ea *conţine* adevărul. Biserica, adevăr, infailibilitate, toate acestea sînt sinonime.

Deci Biserica este adevărul şi adevărul este duhul Bisericii. În loc de adevăr, putem să spunem "sinodalitate", ceea ce este acelaşi lucru; a rămîne în uniune cu Biserica înseamnă a rămîne în adevăr şi vice-versa. Este aici un cerc vicios din punct de vedere raţional. Dar acest cerc "vicios" în raţionamentul logic este un atribut natural şi necesar al aserţiunii ontologice. Să căutăm în adevăr un criteriu al adevărului judecăţilor Bisericii, nu în aceste judecăţi, ci în afară: trebuie să postulăm atunci

existenţa unei conştiinţe sau a unei definiţii "supra-bisericeşti", în lumina căreia Biserica şi-ar înţelege propriul său duh. Or, nu există o asemenea definiţie exterioară Bisericii şi nu poate să existe. Biserica se cunoaşte pe sine direct.

"Sinodalitatea" Bisericii, înfăţişată în raportul ei cu cunoaşterea individuală, corespunde la ceea ce se numeşte sub- conştiinţă şi ceea ce ar trebui să se numească supra-conştiinţă. Se află în viaţa sufletului realităţi complexe care nu există decît în raport cu "unitatea mai multora în unul singur", dar care se realizează în psihologia individuală. Acestea sînt fenomenele psihologiei colective. Aceste fenomene privesc mai ales viaţa *animală a sufletului*, viaţă emotivă şi volitivă, deşi ating şi domeniul supra-individual*. Cît despre "sinodalitatea" Bisericii, ea priveşte în primul rînd viaţa *spirituală*. Ea este spiritul individual pierdut în unitatea "mai multora în unul"; ea este *eu* topit în *noi*. În această unitate plurală a Bisericii – Trup al lui Hristos – sălăşluieşte duhul lui Dumnezeu. Polul opus "sinodalităţii", ca unitate spirituală, este spiritul gregar, ca uniune animală şi corporală. Polul opus multi-unităţii Bisericii, în care individualitatea îşi atinge realitatea ei supremă, este tot *o colectivitate*, în care individualitatea compune cu ceilalţi, rămînînd în ea însăşi; această simbioză are un caracter de necesitate, în timp ce uniunea *liberă* în iubire este esenţa însăşi a spiritului Bisericii. În viaţă, acest conţinut spiritual se îmbracă cu o haină animală, naţională, istorică. Dar învelişuri diferite conţin aceeaşi viaţă unică în Sfîntul Duh şi, în acest sens, Biserica este pretutindeni şi în toate timpurile, identică cu ea însăşi şi catolică. Ecumenicitatea exterioara nu este decît un

* Statistica ştiinţifică contemporană raportează la aceasta, ideea "ansamblurilor".

înveliş, care-şi manifestă esenţa şi identitatea constantă. Şi numai în acest sens interior şi nu exterior se pot admite cuvintele lui Vincenţiu de Lerin: *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus traditum est.*

Deci nu poate să existe autoritate exterioară pentru "sinodalitatea" Bisericii, căci o astfel de autoritate ar deveni, chiar prin aceasta, superioară Bisericii şi Duhului care o locuieşte. Biserica este Biserica şi nu se poate merge mai departe decît această evidenţă a identităţii ei cu ea însăşi.

"Sinodalitatea" Bisericii este mult mai bogată în conţinut decît tot ce este manifestat, "explicit", în învăţătura bisericească. Dogmatica actuală, doctrina obligatorie, expusă în *Cărţile simbolice* nu exprimă niciodată decît *o parte* a conştiinţei Bisericii şi nu o sinteză oarecare. Există în viaţa Bisericii certitudini care n-au fost niciodată definite dogmatic. Este, în primul rînd, conştiinţa "catolică" a Bisericii, despre care n-a fost şi nu există dogmă, deşi se pare că o astfel de dogmă ar fi trebuit să servească de bază la toate celelalte. Întreaga doctrină despre Maica lui Dumnezeu şi despre cultul ei (lăsînd la o parte definiţia sinodului III ecumenic), venerarea sfinţilor, comuniunea sfinţilor, viaţa de dincolo de mormînt, Judecata de Apoi, ideea pe care şi-o face Biserica despre viaţă, despre civilizaţie, despre activitatea creatoare, şi multe alte lucruri, pe care le cuprinde şi le manifestă "sinodalitatea" Bisericii, Ortodoxia nu le-a definit dogmatic. Nu poate să existe dogmă despre Biserică, pentru că Biserica este premisa intuitivă, nu discursivă, a oricărei "dogmatizări"; ea nu poate deci să devină obiectul unei definiţii raţionale. Biserica este pentru Biserică o evidenţă; ea este la baza oricărei definiţii; ea este lumina care conţine plenitudinea spectrului, dar care rămîne cu totul albă, inexprimabilă prin alte culori, ca lumina în care există culorile. Biserica este

indefinisabilă, ca şi Sfîntul Duh, care sălăşlueşte întru ea. Biserica este Biserica; ea cuprinde totul, dar numai în ea, în duhul ei, se pot distinge dogmele bisericeşti.

"Sinodalitatea" nu este numai o păstrare pasivă a adevărului, ci este şi o posesiune activă a acestuia din urmă, acceptarea revelaţiei Duhului lui Dumnezeu. Altfel zis, "sinodalitatea" ca fapt implică "concilierea" ca act; acest act se împlineşte în timp şi realizează în părţi ceea ce aparţine totului. "Sinodalitatea" este un fapt, nu numai de ordin mistic, ci şi de ordin istoric; ea este – ca să spunem aşa – substratul istoriei Bisericii. Nu numai că ea există, dar ea realizează şi întru aceasta vedem revelaţia, care continuă, care se împlineşte în istorie. Tradiţia se manifestă tocmai ca "sinodalitatea" vie a Bisericii.

"Sinodalitatea" este izvorul adevărat, deşi ascuns, al conştiinţei dogmatice a Bisericii, dar de caracter supra-raţional, intuitiv, – izvorul "ştiinţei" prin "intuiţie". Care sînt atunci raporturile ei cu dogma, ca adevăr exprimat în termeni raţionali? Şi ce este dogma?

Conştiinţa "Bisericii" este deasupra persoanelor; adevărul se descoperă nu unei raţiuni individuale, ci unităţii întru iubirea Bisericii. El este misterios şi necunoscut în căile lui, ca şi coborîrea Sfîntului Duh în inimile oamenilor. Natura integrală a conştiinţei Bisericii s-a manifestat cu ocazia Cincizecimii, în momentul întemeierii Bisericii Noului Legămînt, cînd s-a coborît Duhul care o locuieşte. Faptele Apostolilor notează cu totul în special, că el s-a coborît peste apostoli, stînd *toţi împreună*. "Şi s-au umplut toţi de Duhul Sfînt..." (Fapte 2, 4). Prima predică a Sf. Petru, care nu putea să fie cu siguranţă decît personală, era şi "catolică", în virtutea "catolicităţii" Bisericii. "Şi noi sîntem toţi martori" (Fapte 2, 32). Tot aşa cei ce ascultau pe Sf. Petru, ascultau în el nu un predicator personal, ci pe toţi apostolii: "Ei auzind acestea, au fost pătrunşi la inimă şi au zis *către Petru şi*

ceilalţi Apostoli: Bărbaţi fraţi, ce să facem?" (Fapte 2, 37). S-a spus despre prima comunitate, care s-a format după Cincizecime: "Iar toţi cei ce credeau erau laolaltă(ἐ πί τὸ ἀυτό)şi aveau toate de obşte." (nu este necesar să se înţeleagă "ἅπαντα κοινά" numai în legătură cu bunurile, despre care vorbeşte v. 45) "Şi în fiecare zi, stăruiau într-un cuget (ὁμοθυμαδὸν), în templu..." (Fapte 2, 44 şi 46). Acest "ὁμοῦ ἐπί τὸ αὐτό" este în general norma duhului Bisericii, este o calitate specială a "sinodalităţii", καθ' ὅλον, a integralităţii care n-are valoarea cantitativă imediată, dar care însemnează că se părăseşte individualitatea pentru a se atinge o supremă realitate spirituală, supra-individuală. Biserica poate să existe imediat ce doi sau trei sînt adunaţi în numele lui Hristos*. Aceste alveole bisericeşti sau biserici locale pot, în fapt, să se ignore unele pe altele, să nu fie în relaţii directe. Aceasta însă nu înseamnă nimic, căci unitatea lor în Duhul nu este micşorată din această pricină. Aceeaşi viaţă în Sfîntul Duh se descoperă la diverse epoci şi în diferite ţinuturi. Într-un cuvînt, catolicitatea este realitatea supremă a Bisericii, în calitate de Trup al lui Hristos; ea constituie, în experienţa vie a unităţii mai multora în unul, ceea ce este "sinodalitatea" (*sobornost*). Aşa încît "sinodalitatea" este singura cale şi singura formă a Bisericii. Este o *minune* care se produce fără încetare, o prezenţă a transcendentului în imanent şi, în această calitate, ea poate să fie obiect de *credinţă*. Biserica, luată ca adevăr, nu este dată individualităţilor, ci unităţii în iubire şi credinţă; ea se descoperă ca o unitate supremă, la care participă membrii.

Dar vor zice pozitiviştii (şi poate să existe un pozitivism ecleziastic), că aceste reflexii sînt o metafizică

* În epoca persecuţiilor şi a tulburărilor dogmatice (în secolul arianismului) adevărata Biserică o forma de fapt, minoritatea.

despre Biserică, pe care o aşează dincolo de marginile experienţei; iar noi avem trebuinţă de date empirice, normate de canoane. Este drept, însă drumul merge de la metafizică la concret şi nu invers.

După înţelesul cuvîntului "sinodalitate" (καθ' ὅλον), Biserica nu este numai o "sinodalitate" interna, o viaţă în Sfîntul Duh, ci şi o colectivitate, care caută acelaşi duh: Biserica "sinodală" este şi Biserica "concilierii", Biserica sinoadelor şi în special Biserica "concilierii" locale şi ecumenice. Biserica realizează "sinodalitatea" ei internă prin mărturisirea "catolică" şi prin învăţătura bisericească.

Ceea ce se petrece în supra-conştiinţă, dincolo de marginile izolării personale, ceea ce atinge suprema realitate spirituală şi se inspiră din ea, trece pe urmă în domeniul reflexiunii şi al conştiinţei personale; altfel zis, supraconştientul devine conştient. Experienţa supra-personală "catolică", devine personală; ea se cristalizează în gîndire, în cunoştinţă, în fapt, în contemplaţie şi în speculaţie. Grecii considerau "mirarea" (θαυμάζειν) ca principiu al activităţii filosofice. Această mirare în faţa misterelor divine este şi principiul activităţii teologice, teoretice şi practice.* Adevărurile religioase au în primul rînd un caracter practic; religia nu începe prin teologie, ci prin viaţa în Dumnezeu; totuşi ea este legată de învăţămînt, de predicare, de teologie. Adevărul care se descoperă în viaţă, devine obiect de apercepţie pentru inteligenţă şi voinţă, după datele personale şi istorice, proprii cutărei sau cutărei individualităţi. Pescarilor galileeni şi umililor lor discipoli li s-a descoperit acelaşi adevăr ca şi Fericitului Augustin, Sfîntului Vasile cel Mare, Sfîntului Grigorie de Nisa,

* Cîntările Bisericii vorbesc adesea de minunarea îngerilor pricinuită de împlinirea hotărîrilor dumnezeieşti: "Îngerii văzînd adormirea Preacuratei s-au minunat". Această "minunare" este contemplarea şi concepţia misterelor dumnezeieşti.

pătrunşi de cultură grecească. Conştiinţa îşi asimilează ceea ce primeşte de la supra-conştiinţă, de la "sinodalitatea" duhului Bisericii. Acest duh realizează pluri-unitatea sa ca *o societate:* Biserică, "societas". Pentru aceasta, conştiinţa bisericească nu este o operă individuală, ci o operă socială, "ecumenică", în sensul extern al acestui cuvînt, sau mai exact o "conciliere". Biserica-societate este şi o colectivitate, care tinde în mod natural la colectivism. În acest sens, Biserica nu diferă de celelalte forme ale vieţii sociale: statul, naţiunea, asociaţiile particulare tind să atingă o realizare colectivă şi să exprime în mod colectiv voinţa lor. Biserica se deosebeşte de ele în aceea, că ea conţine un adevăr supraomenesc, care-i este dat să-l conceapă şi ea tinde la uniune şi bună înţelegere în cercetarea acestei unităţi. Dacă conţinutul este identic, expresia trebuie să fie de asemenea identică – colectivismul gîndirii devine o adevărată uniformitate mentală. Cu toate asemănările lor, oamenii nu se repetă niciodată unii pe alţii; diferenţe individuale în expresia aceluiaşi conţinut există totdeauna. Sfîntul Pavel are o expresie remarcabilă despre aceste diferenţe: "Căci trebuie să fie între voi şi eresuri (αἱρέσεις), ca să se învedereze între voi cei încercaţi" (I Cor. 11, 19). *Trebuie,* δεῖ: prin aceste cuvinte, apostolul atestă nu numai inevitabilitatea pluralităţii opiniilor, care închide deja posibilitatea separărilor (erezii), dar el afirmă scopul ultim al acestei pluralităţi. Numai că *diversitatea* gîndirii nu trebuie să devină *diferenţă* de gîndire şi nu trebuie să ducă la separare; norma este unitatea gîndirii, care decurge din dragostea şi din "sinodalitatea" Bisericii: "un singur trup şi un singur duh". Este natural şi inevitabil pentru conştiinţa Bisericii să realizeze comuniunea socială în operele credinţei. Lucrarea teologică comună corespunde acestei exigenţe, căci această lucrare constă într-un

schimb continuu de opinii – şi, ca urmare, într-o "conciliere".

Plecînd de la unitatea de viaţă, Biserica tinde în mod necesar la unitatea de conştiinţă şi la unitatea de învăţătură. Această învăţătură unică primeşte în anumite limite o valoare normativă şi devine obiectul propovăduirii. Experienţa imediată şi concretă a Bisericii conţine germenele dogmei; de acolo se naşte dogma, ca definiţie a adevărului prin cuvînt şi idei. Această definiţie depinde de împrejurările istorice, ea este condiţionată şi, în acest sens, pragmatică. Dogma exprimă o anumită latură a adevărului, cîteodată – pentru un scop polemic – ca să nege cutare ori cutare eroare. Ea este răspunsul Bisericii la chestiunile puse de o anumită epocă; şi cu siguranţă acest răspuns pragmatic conţine un adevăr bisericesc general, care nu poate să fie găsit şi dat umanităţii altfel decît în istorie. Dar, cu toată importanţa dogmelor, nu se poate afirma că acestea exprimă credinţa în întregime. Ele nu sînt mai mult decît jaloane. Experienţa integrală conţine în profunzimile ei mult mai mult decît expresia ei orală, raţională, conceptuală. O conştiinţă religioasă personală s-a dat fiecăruia, dar, ori ea poate să rămînă confuză, ori ea poate să se lărgească şi să se aprofundeze; în acest din urmă caz, se ivesc cugetări teologice şi un sistem teologic. Şi unele şi celălalt sînt o reflexiune normală a experienţei religioase integrale. Conştiinţa personală şi gîndirea teologică personală caută să se lărgească, să se adîncească, să se întărească, *să justifice* credinţa, să o identifice cu conştiinţa supra-individuală a Bisericii. Reflectată în conştiinţă, această credinţă tinde să se unească cu izvorul ei primar, experienţa integrală a Bisericii, atestată de *tradiţia ecleziastică*. Pentru aceasta, gîndirea teologică, avînd în mod natural un caracter *individual*, în calitatea ei de operă creatoare individuală şi de

conştiinţă individuală în Biserică, nu poate şi nu trebuie să rămînă individuală în mod egoist (aici este izvorul ereziei, ca diviziune), ci ea trebuie să tindă a deveni teologia *tradiţiei* şi să-şi găsească în ea justificarea. Aceasta nu înseamnă că aceste cugetări trebuie numai *să repete* în alţi termeni ceea ce există deja în tradiţie, cum cred spiritele strîmte şi formaliste, "cărturarii şi fariseii" zilelor noastre. Dimpotrivă, această gîndire trebuie să fie mereu nouă, vie şi creatoare, căci viaţa Bisericii nu se opreşte şi tradiţia nu este o literă moartă, ci un spirit dătător de viaţă. Tradiţia este vie şi creatoare; ea este noul în vechi şi vechiul în nou. Fiecare gîndire teologică nouă, sau mai exact exprimată din nou, caută o justificare, un sprijin, în tradiţia întregii Biserici, în sensul cel mai larg al acestui cuvînt, cuprinzînd în el mai întîi Scriptura şi pe urmă tradiţia orală şi monumentală. Dacă se studiază actele sinoadelor, se vede ce loc ocupa în ele justificarea fiecărei judecăţi a sinodului prin mărturii scoase din tradiţie. Iată pentru ce ascultarea de tradiţie şi acordul cu ea sînt norma *internă* a conştiinţei individuale în Biserică. Deşi pot sa existe diverse forme de "conciliere" în afară de sinoadele propriu-zise, totuşi adunările bisericeşti sau sinoadele în sensul propriu al cuvîntului, sînt mijlocul cel mai natural şi mai direct de conciliere; este exact locul pe care-l ocupă sinoadele în viaţa Bisericii. Sinoadele sînt, în primul rînd, expresia tangibilă a spiritului de "sinodalitate" şi realizarea acesteia. Nu trebuie să se considere un sinod ca o instituţie cu totul exterioară, care proclamă pe cale de autoritate o lege divină sau bisericească, un adevăr altfel inaccesibil membrilor izolaţi ai Bisericii. Sinoadele şi-au găsit printr-un proces natural locul lor în Biserică şi ele au avut mai tîrziu autoritatea de instituţii bisericeşti permanente. Dar instituţia legislaţiei canonice, a lui *jus ecclesiasticum*, n-are decît un caracter

practic şi nu dogmatic: Biserica, lipsită de posibilitatea de a convoca sinoade, pentru un motiv, sau altul, nu încetează de a fi Biserică, şi, între alte caracteristici, ea rămîne "sobornicească", în sens intern, căci aşa este natura ei. În lipsă de sinoade, rămîn alte mijloace de "conciliere": de exemplu relaţiile directe între diferite biserici locale (încă din timpul apostolic). Trebuie să se remarce, că în zilele noastre, în secolul dezvoltării presei şi a mijloacelor de circulaţie, sinoadele au pierdut o mare parte din utilitatea, care le era proprie altădată, de exemplu în epoca sinoadelor ecumenice. Concilierea universală se realizează în zilele noastre într-un chip imperceptibil, prin presa şi relaţiile ştiinţifice. Dar chiar astăzi, sinoadele îşi păstrează locul lor special, unic în "conciliere", pentru că ele singure oferă posibilitatea de a trăi imediat "sinodalitatea" Bisericii. Congresele reprezentanţilor Bisericii, în cazurile cînd le este dat să devină sinoade bisericeşti, actualizează conştiinţa Bisericii în legătură cu o chestiune dată, care a fost în prealabil obiect de judecăţi personale; aceste adunări pot să manifeste "sinodalitatea" Bisericii şi să devină, în consecinţă, adevărate sinoade. Atunci, conştiente de adevărata lor "sinodalitate" şi căutînd-o în acelaşi timp, sinoadele spun despre ele însele: "aşa i-a plăcut Sfîntului Duh (care sălăşluieşte în Biserică) şi nouă". Ele se consideră ca identice cu Biserica, în care locuieşte Sfîntul Duh. Orice adunare bisericească voieşte să devină sinod şi exprimă această tendinţă în rugăciunile ei. Dar nu toate adunările bisericeşti sînt sinoade, deşi ele pretind că sînt şi că îndeplinesc condiţiile exterioare cerute în acest scop. Este suficient să se amintească pseudo-sinodul din Efes, sinodul iconoclast din 754, sinodul din Florenţa, pe care Biserica ortodoxa nu le recunoaşte ca sinoade. Trebuie să ne amintim totdeauna că sinodul, fie el chiar ecumenic, nu este un organ *exterior*, stabilit

pentru proclamarea infailibilă a adevărului şi instituit expres pentru aceasta. O astfel de presupunere ar duce la concluzia că Biserica *înaintea* sinoadelor şi fără sinoade, încetează de a fi "catolică" şi infailibilă. În afară de această consideraţie, chiar ideea unui organ *exterior* pentru a proclama adevărul, ar plasa acest organ *deasupra* Bisericii; ea ar subordona la un fapt *extern*, cum e o adunare bisericească, acţiunea Sfîntului Duh. Numai Biserica poate să dea mărturie despre adevăr şi să-l cunoască în "sinodalitatea" lui, în identitatea lui cu el însuşi. O adunare de episcopi este într-adevăr un *sinod* al Bisericii, care mărturiseşte, în numele Bisericii, care mărturiseşte, despre adevărul Bisericii? Numai Biserica poate s-o ştie. Ea este cea care pronunţă un *da* al său tăcut (şi cîteodată netăcut), ea este cea care consimte (sau nu) la mărturia sinodului despre ea însăşi. Nu există şi nu pot să existe forme *exterioare* stabilite dinainte pentru această mărturie a Bisericii despre ea însăşi.

Viaţa Bisericii este o *minune*, care nu se poate subordona unei legi exterioare. Biserica recunoaşte, sau poate să nu recunoască o adunare bisericească ce se prezintă ca un sinod – aceasta este pur şi simplu o concluzie istorică. Un alt fapt istoric este că nu e suficient ca o adunare bisericească să se proclame ea însăşi sinod pentru ca Biserica să o admită în acest titlu. Nu este vorba de o "acceptare" juridică şi formală, ci de o recunoaştere în ce priveşte fondul. Aceasta nu înseamnă că deciziile sinodului trebuie să fie confirmate de un plebiscit general şi că, fără acesta, ele n-au putere. Nu există plebiscit de acest gen. Dar din proba experienţei reiese clar că vocea sinodului *a fost cu adevărat* (sau nu) vocea Bisericii; iată totul.

Nu sînt şi nu pot să fie organe ori mijloace exterioare pentru a mărturisi despre această evidenţă interioară a Bisericii: trebuie s-o afirmăm cu sinceritate şi

hotărîre. Acela care este tulburat de această lipsă de semne exterioare în adevărul bisericesc, acela nu crede în Biserică şi n-o cunoaşte. Acţiunea Sfîntului Duh în Biserică este o minune insondabilă, care se împlineşte în actele şi conştiinţele omeneşti. Fetişismul bisericesc, care caută un oracol ce vorbeşte în numele Sfîntului Duh şi care îl găseşte în persoana unui ierarh suprem, sau în clasa episcopală şi în adunările ei, este un semn îngrozitor al acestei jumătăţi de credinţă.

Ideea de "sinodalitate" implică deci un cerc: "sinodalitatea" sinoadelor este atestată de aceea a Bisericii şi conştiinţa "sinodală" a Bisericii este atestată de sinoadele ei. Dar acest cerc logic nu este vicios în mod practic; el nu exprimă decît identitatea Bisericii cu ea însăşi în manifestările ei. Se pune întreabarea: cînd, unde şi cum ecumenicitatea sinoadelor este confirmată? S-ar găsi un răspuns uşor: sinoadele sînt confirmate de sancţiunea unui ierarh suprem. Această opinie nu poate să găsească confirmare în istorie. Nu trebuie să se uite că puterea deciziilor sinodale, chiar a deciziilor sinoadelor ecumenice, nu era considerată de la început evidentă prin ea însăşi, căci aceste decizii erau confirmate: aproape fiecare sinod ecumenic confirma, direct sau indirect, sinoadele precedente. Aceasta ar fi cu totul de neînţeles, dacă sinoadele ar fi considerate prin ele însele ca organe *exterioare* ale infailibilităţii.

Trebuie deci să ne punem următoarea întrebare: Cui aparţine în Biserică puterea de a proclama adevărul doctrinal? – Puterii bisericeşti, concentrate în mîinile episcopatului? Este regulă ca sinodul să se compună din episcopi. Este adevărat că nu este vorba de o normă canonică, în stare să excludă prezenţa clerului şi a laicilor (dimpotrivă ei au asistat cu episcopatul la sinodul de la Moscova din 1917-1918). Episcopii iau parte la sinod ca reprezentanţi ai diocezelor lor (pentru

aceasta, este regulă ca numai episcopii diocezani să fie prezenţi acolo). Ei mărturisesc nu *ex sese*, ci *ex consensu ecclesiae* şi, în persoana episcopilor, Bisericile sînt acelea care iau parte la sinod. Dar valoarea doctrinară a sinodului episcopilor nu se mărgineşte la darea unei judecăţi; sinoadelor le revine nu numai să exprime opinii, ci şi să uzeze de puterea lor pentru a formula decizii obligatorii şi pentru a *proclama* definiţiile dogmatice, cum dovedeşte istoria sinoadelor ecumenice şi a anumitor sinoade locale. Iată ce produce impresia că sinodul ecumenic este organul exterior al judecăţii infailibile– o papalitate colectivă cu mai multe capete. Se poate întîlni această opinie în literatura ortodoxă (sub o anumită influenţă a catolicismului); era teoria dominantă în timpul sinoadelor catolice reformatoare din Konstanz şi Basel, unde se înfruntau două autorităţi exterioare: papa şi sinodul. Această opinie este vagă în ceea ce priveşte detaliile: de ce ţine infailibilitatea? Ţine ea oare de demnitatea episcopală? Dar dacă se încearcă să se transforme fiecare episcop în papă, această încercare se loveşte de posibilitatea totdeauna existenta ca un episcop să devină eretic (ceea ce este dovedit de istorie); pe de altă parte, este posibil să existe disensiuni între episcopi şi niciodată o definiţie doctrinală n-a fost dată cu unanimitate. Este adevărat că episcopii disidenţi erau atunci anatematizaţi şi excomunicaţi, aşa încît unanimitatea întregului episcopat se găsea atinsă. Cu toate acestea, rămîne bine stabilit că problemele nu erau tranşate cu unanimitate, ci cu majoritate de voturi (ce majoritate? Nu se ştie). Să adăugăm faptul că nu întregul episcopat era reprezentat la sinoadele ecumenice şi că numarul episcopilor prezenţi varia mult; episcopii orientali erau natural în cantitate preponderentă. Or, un număr, chiar infim de episcopi, poate să fie vocea Bisericii, dacă aceasta admite. Dar, dacă se vede în sinoade *o autoritate* exterioară,

aplicarea principiului papalităţii colective ar aduce dificultăţi şi mai mari decît acela al papalităţii monarhice. Din fericire, ideea unei papalităţi colective a întregii clase episcopale nu exprimă învăţătura ortodoxă despre infailibilitatea bisericească, pentru că demnitatea episcopală, prin ea însăşi, nu conferă de loc episcopului o infailibilitate dogmatică. O judecată dogmatică şi valoarea ei pledează mult mai mult pentru sfinţenie decît pentru demnitate; glasul sfinţilor are mai multă valoare decît al clerului şi al episcopilor. Aceştia din urmă sînt de două ori responsabili de judecăţile lor, pentru că sînt investiţi cu puteri ierarhice. Totuşi sinodului episcopilor îi revine o anumită putere de a proclama definiţii doctrinale, acest sinod fiind organul suprem al puterii bisericeşti: numai în această calitate sinoadele ecumenice sau locale au putut să legifereze. Clasa episcopală posedă puterea de a păstra puritatea învăţăturii în Biserică: şi, pe motiv de profunde disensiuni în sînul Bisericii, ea poate lua o decizie cu putere de lege; această decizie trebuie să pună sfîrşit disensiunilor; acei care nu i se supun, sînt înlăturaţi din Biserică prin anatemă. Este ceea ce s-a petrecut de obicei în istorie. Hotărîrea sinodului episcopilor este proclamată de către preşedintele său: pentru o Biserică naţională, acest preşedinte este, natural, patriarhul, ori primul ei ierarh; pentru Biserica ecumenică, preşedintele este, bineînţeles, primul dintre patriarhi, *primus inter pares:* canoanele recunoşteau ca atare pe episcopul Romei. Lumea ortodoxă ar continua să recunoască papei, pînă în prezent, această prerogativă şi calitatea de prim patriarh ecumenic, dacă el ar renunţa cu Biserica lui locală la pretenţiile de întîietate, în sensul hotărîrilor vaticane. Biserica ortodoxă n-a negat niciodată acest primat al scaunului roman, confirmat de canoanele sinoadelor ecumenice.

Trebuie să se deosebească *proclamația* adevărului, care aparține puterii bisericești supreme și posesiunea adevărului care aparține întregului trup al Bisericii, în "catolicitatea" și infailibilitatea lui. Aceasta din urmă este realitatea însăși; cea dintîi nu este decît o *judecată* asupra realității. Această judecată (sau dogmă) are un caracter parțial și pragmatic, căci ea este răspunsul Bisericii la întrebările ereticilor și ale celor ce au îndoieli. Ea posedă, ca să spunem așa, o conformitate cu scopul absolut și suprem, deși nu deține plenitudinea religioasă completă, din care trăiește Biserica; ea este, pentru a spune astfel, un catalog al adevărului și nu adevărul viu. Această judecată dogmatică este totuși indispensabilă, ca adevăr exprimat cu ajutorul conceptelor și, mai tîrziu, ca normă a vieții Bisericii. Dar, prin această proclamare organul puterii ecleziastice nu devine însuși posesorul *ex sexe* al infailibilității; aceasta nu aparține decît Bisericii, în ecumenicitatea ei. Puterea bisericească (sinod de episcopi, cîteodată chiar un singur episcop în marginile diocezei sale) este numai organul legal de *proclamare* pentru ceea ce este conștiința Bisericii; expresie a adevărului Bisericii, ea devine într-un fel *pars pro toto*. Pentru aceasta, judecata despre care am vorbit, deși îmbrăcată în forme legale, nu trebuie luată în seamă numai în suprafața ei juridică, ci trebuie să fie acceptată de Biserică și în ce privește conținutul. Acest act poate să aibă loc în momentul însuși al proclamării; atunci definiția dogmatică a sinodului episcopilor primește imediat un caracter ecumenic. Cu toate acestea, se întîmpla ca, chiar după sinod, deciziile lui să nu fie acceptate: fie pentru cîtva timp (ca după primul sinod de la Niceea), fie pentru totdeauna (tîlhăria de la Efes, sinodul iconoclast). Aceste sinoade erau atunci culpabile de pseudo-sinodalitate. Ele nu erau sinoade.

Un conflict s-a ivit atunci între anumiţi membri ai Bisericii şi puterea bisericească. Urmează că hotărîrile dogmatice ale sinoadelor nu sînt primite *orbeşte*, în virtutea datoriei ascultării pasive, ci, sub acţiunea conştiinţei şi a inteligenţei individuale sau prin încredere şi ascultare faţă de sinoadele care le-au proclamat, aceste hotărîri sînt primite ca exprimînd adevărul Bisericii. În acest fel, o "conciliere" se operează nu numai înaintea sinodului, ci şi după el, pentru a primi (sau nu) decizia sinodală. Aceasta a fost totdeauna practica Bisericii şi acesta este sensul dogmatic al proclamării adevărului dogmatic de către sinod. Sfîntul Duh, care sălăşluieşte în Biserică, arată însuşi calea către unanimitate şi decizia sinodului nu este *decît un mijloc* pentru a ajunge acest scop. Ajungem astfel să conchidem: cum nu există pe pămînt o autoritate exterioară – căci Mîntuitorul Iisus Hristos înălţat la ceruri şi devenit şef invizibil al Bisericii n-a lăsat nici una – hotărîrile sinoadelor n-au prin ele însele decît o autoritate relativă; această autoritate nu devine absolută decît prin primirea ei în Biserica universală. Biserica a îmbrăcat deja cu această infailibilitate hotărîrile celor şapte sinoade ecumenice şi ale cîtorva sinoade locale (de ex. ale sinodului de la Cartagina şi ale sinoadelor de la Constantinopol din secolul XIV, care au stabilit învăţătura puterilor divine şi a Luminii de pe Tabor).

Această idee a unei autorităţi infailibile în mod relativ, reprezentată de organele legale ale puterii bisericeşti – începînd cu sinodul ecumenic şi sfîrşind cu episcopul diocezan, în limitele diocezei sale – această idee poate să apară contradictorie şi chiar distructivă catolicilor şi "catolicizanţilor". Se poate într-adevăr găsi, în legătură cu această idee, o anumită contradicţie, căci supunerea definiţiilor consimţămîntului credincioşilor şi adeziunea credincioşilor la definiţii sînt în mod simultan recunoscute ca obligatorii. De o parte ordinele

puterii bisericeşti canonice, reprezentate de episcopat, trebuie să fie îndeplinite (*ecclesiam in episcopo esse* – Sf. Ciprian ep. 66). Deci definiţiile dogmatice episcopale trebuie să fie primite. Dar această obligaţie nu decurge din autoritatea infailibilă a episcopatului reunit în sinod *ex sese;* ea provine din dreptul pe care îl are puterea bisericească de a păstra învăţătura, integritatea ei, şi de a publica decizii obligatorii pentru Biserică. O astfel de ascultare nu poate să fie oarbă, ea nu trebuie să fie provocată prin teamă, ea trebuie să fie un act de conştiinţă. Ea este obligatorie întrucît nu întîlneşte opoziţie directă în conştiinţă. Cînd apostolii Petru şi Ioan au fost conduşi la Sinedriu, care era încă pentru ei puterea bisericească legală şi supremă, cînd au fost chemaţi în faţa bătrînilor şi a suveranilor sacrificatori şi cînd aceştia pretinseră ca ei să înceteze de a predica pe Hristos, ei răspunseră: "Judecaţi dacă este drept, înaintea lui Dumnezeu, să ascultăm de voi mai mult decît de Dumnezeu" (Fapte, 4, 19). Acest exemplu trebuie să ne conducă. Definiţia dogmatică a sinodului, îmbrăcată de întreaga plenitudine a puterii bisericeşti, are cu siguranţă o autoritate supremă pentru credincioşi şi ea pretinde să fie ascultată, chiar în caz de îndoială şi de obscuritate. Dar pot să existe cazuri, cînd ascultarea de puterea bisericească sau de sinodul, devenit eretic, este glorificată de Biserică. Acest lucru s-a întîmplat, de exemplu, în timpul discordiilor ariene, nestoriene şi iconoclaste. Asemenea cazuri sînt excepţii; dar chiar de n-ar fi existat decît unul singur, el ar avea o valoare dogmatică de principiu, pentru că ruinează ideea unei autorităţi exterioare infailibile deasupra Bisericii.

Se va pune întrebarea, poate, că unde şi cînd a fost expusă această învăţătură despre "sinodalitatea" Bisericii. Eşti obligat să răspunzi că această gîndire n-a fost exprimată în cuvinte; de asemenea, nu se poate găsi în literatura

patristică o învăţătură specială despre Biserică. Cu toate acestea nici gîndirea contrară – aceea a unui organ *exterior* al infailibilităţii – n-a fost mai mult expusă (dacă nu se ţine seama de cîteva expresii izolate, evident inexacte şi exagerate, la Irineu, Ciprian, Ignatie Teoforul). Dar *practica* Bisericii, adică întreaga istorie a sinoadelor, presupune ideea sinodalităţii; lupta împotriva pretenţiilor romane a făcut această idee şi mai evidentă.

Pentru aceasta, se poate spune că puterea bisericească supremă, formată de sinodul episcopilor – ecumenic, naţional ori chiar diocezan – are în practică dreptul de a formula definiţiile doctrinale necesare şi că aceste definiţii trebuie să fie primite în afară de cazurile excepţionale şi motivate special. Neascultarea de puterea bisericească este prin ea însăşi o greşeală gravă, deşi uneori e inevitabilă. Deci, conducerea supremă a Bisericii este investită cu o autoritate "infailibilă" în practica, suficientă pentru trebuinţele Bisericii, dar care nu este prea riguroasă. Nu este atît o putere de drept, cît o autoritate ce naşte din iubire. Istoria Bisericii ne atestă tocmai că acesta este caracterul conducerii supreme a Bisericii. Altfel ar fi imposibil să se înţeleagă în fapt istoria sinoadelor şi definiţiile lor dogmatice, care nu puneau totdeauna, nici imediat, sfîrşit discuţiilor, ci conduceau puţin cîte puţin la unanimitate. În practică, un astfel de "sistem fără sistem" este cu totul suficient; el posedă avantajul de a uni libertatea cu ascultarea de Biserică.

Absenţa unei autorităţi exterioare infailibile în materie de doctrină şi posibilitatea definiţiilor relativ infailibile ale puterii bisericeşti, definiţii ce exprimă conştiinţa catolică a Bisericii, iată garanţia libertăţii ortodoxe; acest fapt este în acelaşi timp obiectul celei mai mari uimiri din partea protestanţilor şi catolicilor romani. Cei dintîi plasează mai presus de orice, cercetarea

personală a adevărului, principiu a cărui valoare nu trebuie să fie nesocotită în creştinism; ei nu pot să înţeleagă că subiectivitatea cercetării personale trebuie controlată prin obiectivitatea Bisericii. Pentru ei, învăţătura Bisericii se identifică complet cu opiniile lor personale sau cel puţin cu ansamblul acestor opinii; cît despre tradiţia bisericească, păstrată de Biserica integrală, ea nu există pentru ei. Dar, plecînd de la aceste idei, este posibilă o apropiere de ideea de "sinodalitate" sau, cel puţin, nu există obstacole pentru aceasta: concordanţa opiniilor personale subiective poate să fie înţeleasă ca adevărul obiectiv, ecumenic, ca manifestarea lui. Pentru aceasta este posibil ca protestantismul, plin de spiritul de libertate, să înţeleagă "sinodalitatea" ortodoxă. De fapt protestantismul conţine chiar ideea unei autorităţi relativ infailibile în materie de doctrină: adunările şi sinoadele care au fixat mărturisirile de credinţă sînt ele altceva decît organe bisericeşti dotate cu autoritate relativ infailibilă şi acceptate de întreaga Biserică? Şi focarele de "conciliere" bisericească ce se ivesc astăzi (inclusiv conferinţa de la Lausanne) nu sînt începutul unei căi, care nu este încă prea clar întrezărită din punct de vedere dogmatic, dar care este deja admisă în viaţă?

Ideea "sinodalităţii" întîlneşte mult mai multă intransigenţă din partea catolicilor. Ea este pentru ei sinonimul anarhiei în Biserică şi chiar o robie spirituală, pentru că "libertatea personală necontrolată de autoritate ar fi o robie". Ascultarea "cu orice chip" – sau ascultarea oarbă – este cu totul la locul ei şi naturală într-o mănăstire, căci "suprimarea voinţei" este condiţia însăşi a monahismului şi, pentru a spune astfel, metoda lui spirituală. Dar ceea ce este esenţial aici este că acest drum este *în mod liber ales* de călugăr; în acest înţeles, ascultarea monahală absolută, acceptată de voturile monastice, este cu adevărat un act de supremă libertate

creştină, deşi chiar aici ascultarea nu eliberează de conştiinţa creştină, de răspunderile ei şi nu poate să devină oarbă: dacă "stareţul" sau directorul duhovnicesc devine eretic, legăturile ascultării se rup dintr-odată. În Biserica romană însă, ascultarea de papă este obligatorie pentru toţi şi în toată viaţa Bisericii (în ce priveşte credinţa, moravurile, disciplina canonică); o ascultare fără rezervă este cerută, nu numai exterioară, ci şi interioară. Necesitatea unei ascultări oarbe de o autoritate exterioară, pentru toţi, este un sistem de robie spirituală, incompatibil cu libertatea creştină. În mod subiectiv, această robie poate să fie cîteodată îndulcită prin devotamentul filial şi nu ne îndoim că aşa este cazul adesea. Filialitatea spirituală faţă de ierarhie are manifestări analoage în Ortodoxie şi în catolicism. Dar relaţiile bisericeşti nu se reduc la acest sentiment. Predominanţa lui ar împinge Biserica la un fel de infantilism sau la minoritate spirituală: orice responsabilitate şi orice iniţiativă în Biserică ar reveni şefului ei.

Se va spune că a intra sau a nu intra în Biserică constituie deja un act de libertate, care face liberă ascultarea ulterioară. Dar aceasta n-ar fi decît o abilitate pentru a scăpa. *Extra ecclesiam nulla salus;* şi numai în Biserică viaţa creştină este posibilă. Dacă viaţa în Biserică implică, drept condiţie, ascultarea de o autoritate, concepută ca încarnarea vie a Bisericii, aceasta înseamnă că viaţa creştină exclude libertatea şi se bazează pe o ascultare oarbă de o putere exterioară. Existenţa unei autorităţi exterioare infailibile în Biserică este incompatibilă cu libertatea personală în sînul Bisericii. Dimpotrivă, prezenţa unei autorităţi infailibile în mod relativ presupune această libertate şi face din ascultarea de autoritate un act, nu de supunere oarbă, ci de convingere personala, prin care se descoperă adevărul în conştiinţa întregii Biserici.

Dar Ortodoxia nu devine prin aceasta o arenă, unde se înfruntă opinii personale, care îmbracă o valoare tot atît de subiectivă ca şi în protestantism? Această libertate nu este ca o anarhie, un arbitrar individual? Fără îndoială, o astfel de tendinţă rămîne totdeauna posibilă, dar ca abuz personal, ca un păcat împotriva Bisericii.

Cu toate acestea, pentru un membru al Bisericii, există un adevăr obiectiv, *un adevăr al Bisericii.* Fiecare trebuie să caute să-l pătrundă prin efortul lui personal. Şi fiecare trebuie să tindă a stabili un acord cu Biserica, în experienţa lui subiectivă. Aceasta apără de raţionalismul uscător şi, fără ea, nu este cu putinţă apropierea de adevăr. Pe de altă parte, trebuie să se introducă conştiinţa individuală în tradiţia bisericească obiectivă, în fluviul întregii Biserici. A justifica opinia personală prin tradiţia bisericească, iată norma interioară a cercetării adevărului.

În sfîrşit, există o judecată a autorităţii bisericeşti. Ea, autoritatea bisericească, are puterea de a aplica măsuri de disciplină canonică; ea este chemată să acţioneze împotriva acelora care nu gîndesc după normă în materie de învăţătură. Istoria Bisericii confirmă cu suficienţă acest lucru. Pentru aceasta ideea că nu există în Ortodoxie normă teologică valabilă pentru întreaga Biserică, ci că fiecare nu este condus decît de propriile sale opinii, este în întregime falsă. Totuşi este exact că, în comparaţie cu alte confesiuni, Ortodoxia lasă mai multă libertate gîndirii teologice personale, judecăţii individuale în domeniul "opiniilor teologice" *(theologumena).* Aceasta este o consecinţă a faptului că Ortodoxia deşi salvează dogmele esenţiale, necesare credinţei, nu cunoaşte *doctrină* obligatorie pentru toţi. Ea aplică principiul: *in necessariis unitas, in dubiis libertas.*

În general, nu este calitatea învăţăturii ortodoxe de a creşte numărul dogmelor, în afară de limitele cu totul

indispensabile; dimpotrivă, în domeniul dogmatic, Ortodoxia îşi însuşeşte regula: "a nu guverna prea mult, nici a dogmatiza". Aceasta înseamnă că plenitudinea vieţii pe care o închide Biserica nu se exprimă complet prin dogmele obligatorii, profesate de ea; acestea din urmă sînt mai mult margini sau jaloane, dincolo de care învăţătura ortodoxă nu trebuie să se întindă, sînt definiţii negative mai mult decît pozitive. Este fals să se creadă că dogmele stabilite epuizează toată învăţătura. Dimpotrivă, domeniul doctrinei este mult mai vast decît cel al definiţiilor dogmatice existente: se poate chiar spune că definiţiile nu pot *niciodată* să epuizeze doctrina, pentru că dogmele au un caracter discursiv, raţional, în timp ce adevărul Bisericii formeaza un tot indisolubil. Dar aceasta nu înseamnă că adevărul nu poate să fie exprimat prin concepte; dimpotrivă, deplinătatea adevărului ne deschide un izvor teologic inepuizabil. Aceste gînduri teologice, care au un caracter intuitiv la mistici şi la asceţi, primesc o expresie mai raţională şi mai filosofică la teologi. Acesta este domeniul legitim al lucrării creatoare individuale, care nu trebuie să fie legată de o doctrină.

Cîteodată, îngustimea subiectivă poate să conducă la eroare. Aceasta este atunci corectată de inteligenţa catolică; dar nu poate şi nu trebuie să existe doctrină teologică unică, obligatorie pentru toţi. Căci teologia şi învăţămîntul ei nu se identifică cu dogmatica. Dacă se uită această deosebire, se creează multe neînţelegeri. Măsurile împotriva "modernismului" tind a impune să se ţină întreaga teologie în vadul unic al unei doctrine oficiale şi aceasta produce în mod inevitabil ipocrizia. Libertatea este nervul însuşi al gîndirii teologice. Biserica veche a cunoscut multe şcoli teologice şi multe individualităţi teologice foarte diverse; se poate spune că această varietate este cu atît mai utilă vieţii spirituale cu cît este mai mare. Chiar în catolicism, graţie înfloririi

ştiinţei teologice, există diferite curente de gîndire teologică, proprii diverselor Ordine religioase. Teologia ortodoxă în Rusia, în secolul XIX şi în zilele noastre, înglobează o întreagă serie de individualităţi teologice originale, care se aseamănă destul de puţin una cu alta şi care sînt, toate deopotrivă de ortodoxe: mitropolitul Filaret şi Buharev, Homiakov şi V. Soloviev, Dostoievski şi Constantin Leontiev, părintele Florensky şi N. A. Berdiaev, precum şi alţii, care, cu destul de multe diferenţe, exprimă fiecare în felul său Conştiinţa ortodoxă, într-un fel de rapsodie teologică. Este aici frumuseţea şi tăria Ortodoxiei, nicidecum slăbiciunea ei, cum cred teologii catolici şi chiar cîteodată unii ierarhi ortodocşi, adesea înclinaţi să transforme opiniile lor personale în norme teologice. O astfel de pretenţie nu este pentru Ortodoxie decît un abuz. Teologia ortodoxă s-a dezvoltat minunat în Orient şi în Occident înainte de separarea Bisericilor. După separare ea a continuat să se dezvolte în Bizanţ, pînă la sfîrşitul Imperiului, şi îşi prelungeşte tradiţia pînă în prezent în teologia greacă. Dar această gîndire ortodoxă a primit o renaştere cu totul originală în teologia rusă din secolele XIX şi XX şi, deşi este oprimată în Rusia de guvern, ea continuă să înflorească în emigrare. Trebuie să se spună despre gîndirea teologică ortodoxă, că ea este departe de a fi fost epuizată în timpurile clasice ale perioadei patristice şi, mai tîrziu, în Bizanţ; un viitor glorios îi este deschis. Ortodoxia a început abia de curînd să se exprime în limba contemporană şi pentru conştiinţa contemporană. Prin toate acestea nu se micşorează nicidecum valoarea unică a perioadei patristice. Dar teologia sinceră trebuie să fie modernă, adică ea trebuie să corespundă epocii ei. Epoca noastra a văzut revoluţii colosale în toate domeniile gîndirii, ale ştiinţei, ale acţiunii; aceste revoluţii aşteaptă un răspuns din partea gîndirii ortodoxe; aceasta

din urmă nu poate să se mulţumească cu o teologie arhaizantă sau cu o scolastică medievală (pe care de altfel teologia ortodoxă n-o cunoaşte). Fidelitatea faţă de tradiţie nu este o stilizare artificială şi nesinceră. Această fidelitate este un discernămînt just al vechiului în nou şi al legăturii lor organice. Operele patristice nu pot să fie considerate numai ca urme ale conştiinţei ortodoxe, dintr-un timp dat. Aceste opere sînt mărturia însăşi a Bisericii dată de Sfinţii Părinţi în limba epocii lor, care diferă sensibil de a noastră. Urmează de aici că o dezvoltare nelimitată a dogmaticii ortodoxe este posibilă – nu o dezvoltare a dogmelor înseşi, căci ele nu sînt susceptibile pentru aceasta, ci o dezvoltare a interpretării şi a expresiei lor. Această bogăţie de gîndire va fi ea fixată de definiţii sinodale, obligatorii pentru toţi, sau aceste definiţii vor rămîne mereu acelea ale celor şapte sinoade ecumenice? Nu se ştie şi acest lucru nu are o importanţă decisivă. Ceea ce trebuie este să fie mereu în mişcare conştiinţa catolică a Bisericii şi să se îmbogăţească în tot timpul cît avansăm de-a lungul istoriei umanităţii. Şi contactul luat de popoarele din Occident cu conştiinţa ortodoxă, precum şi contactul teologiei orientale cu gîndirea teologică a acestor popoare, promite teologiei ortodoxe un frumos şi bogat viitor. Acest viitor există în profunzimile conştiinţei Bisericii şi noi mergem către el.

Din toate aceste însuşiri ale Ortodoxiei, legate de "sinodalitatea" ei, rezultă caracterul său indefinisabil şi, pentru a spune astfel, neîmplinit: iată impresia pe care o ai dacă compari gîndirea ortodoxă cu precizia latină. Foarte adesea, pentru chestiuni de ordin secundar, acolo unde ortodoxia nu oferă decît opinii teologice sau o practică pioasă, Biserica romană prezintă dogme după toată regula, sau cel puţin doctrine fixate în mod oficial. Se crede adesea că este un avantaj în acest fapt şi că absenţa precizărilor este un semn de slăbiciune şi de

lipsă de maturitate. Cu siguranţă, noi nu vom nega acest defect de împlinire, care îşi găseşte explicaţia parţială în destinele istorice ale Ortodoxiei. Dar, în fond, aceste trăsături sînt inerente Bisericii, pentru că profunzimile ei sînt inepuizabile. Caracterul împlinit al unui sistem religios nu decurge totdeauna dintr-o maturitate interioară, ci uneori din faptul că totul ia formă de dogme utilitare, în mod violent şi înainte de timp; este ceva destul de comod pentru cei slabi, dar este ceva care înlănţuie duhul creştin. Acest duh se lansează în sus şi înainte. Căci "unde este Duhul Domnului, acolo este libertate" (II Cor. 3, 17).

IV

UNITATEA BISERICII

Biserica este una. Aceasta este o axiomă ecleziologica evidentă pentru fiecare creştin: "Este un singur trup şi un singur Duh, precum şi chemaţi aţi fost la o singură nădejde... Este un Domn, o credinţă, un botez, un Dumnezeu şi Tatăl tuturor" (Efes. 4, 4-6). Pentru aceasta cînd se vorbeşte despre Biserică la plural, este pentru a se arăta că există *mai multe* Biserici locale în sînul Bisericii unice, sau şi pentru a arăta că există diferite confesiuni, care au o existenţă separată în sînul aceleiaşi Biserici apostolice. O astfel de expresie este desigur neadecvată şi nu trebuie să inducă în eroare. Aşa după cum nu există mai multe adevăruri (deşi adevărul are multe aspecte), nu există nici mai multe "Biserici": nu există decît o adevărată Biserică, Biserica ortodoxă. Chestiunea unităţii *interioare* a unei pluralităţi de "Biserici" şi a relaţiilor lor cu Biserica va fi studiată special. Trebuie, în primul rînd, să se constate că, cu toată *pluralitatea formelor* istorice ale Bisericii unice, nu se poate admite un *pluralism* esenţial. După teoria "ramurilor Bisericii", Biserica unică s-ar realiza în mod divers, dar într-o măsură egală în sînul diferitelor "ramuri" ale creştinismului istoric (ortodoxie, catolicism, anglicanism). Această teorie duce la concluzia că tradiţia adevăratei Biserici există pretutindeni şi nicăieri. Ea ne readuce la ideea "Bisericii invizibile"; conceptul Bisericii se pierde într-un relativism istoric. Graţie multiplicităţii darurilor şi realizărilor creştinismului istoric, nu se remarcă unitatea neschimbată şi continuitatea tradiţiei pe care Biserica ortodoxă a păstrat-o. Desigur, se pune atunci o altă chestiune: cum se face că fiecare societate bisericească se crede

adevărata Biserică? Îngustimea omenească, ignoranţa şi eroarea sînt desigur cauze în acest fapt; dar aceasta este şi mărturia unui real contact al fiecărei societăţi bisericeşti cu Biserica, cu profunzimile ei. Numai plecînd din centru, se poate vedea bine situaţia tuturor punctelor circumferinţei: şi numai făcînd parte din adevărata Biserică, unică şi fără pată, se poate înţelege adevărul, falsitatea, sau caracterul limitat al Bisericilor, care pretind că sînt, fiecare, totalitatea Bisericii unice. Ortodoxia este această Biserică unică şi adevărată, care păstrează continuitatea vieţii Bisericii, adică a unităţii tradiţiei. Dacă se admite că această adevărată Biserică unică nu există pe pămînt, ci ramurile ei conţin *cîte o parte* din ea, este din cauză că nu se crede în promisiunea Mîntuitorului, care a spus că puterile iadului nu vor putea birui Biserica; păstrarea purităţii şi unicităţii Bisericii ar fi fost deci peste puterile umanităţii; întemeierea Bisericii n-ar fi reuşit prin urmare. Aceasta este o lipsă de credinţă în Biserică şi în capul ei. Trebuie să se înţeleagă aşadar unitatea Bisericii mai ales în sensul că adevărata Biserică fără pată este *unică* pe pămînt; dar, prin aceasta, nu se neagă deloc că şi Bisericile (la plural) posedă, într-un anumit grad, adevăratul spirit al Bisericii. Vorbind de unitatea Bisericii, trebuie să se afirme caracterul absolut al acestei idei; şi relativitatea diferitelor forme istorice ale Bisericii ("Bisericile") nu poate să se explice decît la lumina acestei afirmaţii. Biserica este una şi, în consecinţă, unică; şi această biserică una şi unică, această adevărată Biserică, posedînd adevărul fără pată şi în toată plenitudinea lui, deşi această plenitudine nu s-a manifestat cu totul în istorie, este *Ortodoxia*. Învăţătura unităţii Bisericii este legată de unitatea Ortodoxiei şi de forma specială a acestei unităţi.

Unitatea Bisericii este interioară şi exterioară. Unitatea interioară a Bisericii corespunde unităţii Trupului

lui Hristos şi a vieţii în Hristos. Viaţa în Biserică este înainte de toate o viaţă misterioasă în Hristos şi cu Hristos, o unitate de viaţă cu întreaga creaţie, cu întregul neam omenesc – ai cărui capi pe pământ şi în ceruri sînt sfinţii – şi cu lumea îngerilor deopotrivă. Aşa este *unitatea* Bisericii. Este *viaţa* în Biserică şi, ca urmare, ea trebuie să fie definită mai întîi calitativ, nu cantitativ.

Această calitate, unitatea vieţii Bisericii, ca Trup al lui Hristos, se manifestă înainte de toate printr-o anumită identitate de viaţă (unitatea experienţei bisericeşti) a membrilor ei, unitate care nu depinde de reuniunea lor exterioară şi care chiar o precede. Acei pe care lumea nu-i cunoaşte şi care nu cunosc lumea – eremiţii şi anahoreţii – rămîn în unitatea Bisericii tot atît de bine ca şi cei ce trăiesc în societăţi bisericeşti organizate; această unitate interioară este fundamentul unităţii exterioare. Dar această unitate se manifestă prin unitatea credinţei şi a conştiinţei, prin doctrină, prin unitatea rugăciunii şi a tainelor, deci, prin unitatea tradiţiei şi printr-o organizaţie bisericească unică, întemeiată pe tradiţie. Unitatea Bisericii poate să se manifeste în două chipuri, ca unitate de viaţă şi de credinţă şi ca organizaţie; şi aceste două feluri de unităţi trebuie să stea în armonie. Dar ideea unităţii exterioare poate să predomine; tot aşa şi aceea a unităţii interioare; după caz, sînt două tipuri de unitate a Bisericii: tipul oriental, ortodox, şi tipul catolic roman. După primul tip, Biserica este una în virtutea unităţii ei de viaţă şi de doctrină, chiar făcînd abstracţie de unitatea exterioară sau de organizaţie, care poate să existe sau să lipsească. Pentru Biserica romană, în care s-a realizat într-un fel o asimilare a dreptului roman de către creştinism, organizaţia bisericească are o valoare decisivă; Biserica constă în unitatea puterii bisericeşti, în mîinile reprezentantului ei unic; într-un cuvînt această unitate este realizată de papa de la Roma şi de loialismul

fiecărei Biserici, din întregul univers, față de papă. Dimpotrivă, unitatea Ortodoxiei se realizează în lume într-un *chip difuz*, nu printr-o unitate de putere asupra întregii Biserici universale, ci prin unitatea de credință, de viață și de tradiție, precum și prin succesiunea apostolică a ierarhiei. Această unitate interioară există ca o solidaritate a lumii creștine în întregime, în comunitățile ei diverse, independente, dar nu izolate una de alta. Aceste comunități recunosc în mod reciproc puterea activă a vieții lor de har, precum și ierarhia lor; ele sînt în comuniune prin mijlocirea tainelor *(intercomuniune)*. O astfel de formă a unității Bisericii exista în timpul apostolic: atunci Bisericile întemeiate de apostoli în diferite orașe și în diferite țări întrețineau o comuniune spirituală, pe care o exprimau mai ales prin salutări (în epistolele Sf. Pavel: "Toate Bisericile lui Hristos vă salută", Rom. 16, 16; asemenea I Cor. 16, 19 și altele), prin ajutoare reciproce, mai ales Bisericii din Ierusalim și, în caz de trebuință, prin relații directe și adunări. Acest tip de uniune a Bisericii, de uniune în pluralitate, s-a stabilit pentru că el singur convine naturii Bisericii. Este sistemul Bisericilor naționale autocefale, care rămîn în uniune și în înțelegere reciprocă. Uniunea lor este mai ales doctrinală și sacramentală. Bisericile autocefale mărturisesc aceeași credință și se susțin prin aceleași taine; ele sînt în comuniune sacramentală la ocazie. Pe urmă ele au relații canonice. Aceasta înseamnă că fiecare din Bisericile autocefale recunoaște ierarhia tuturor celorlalte Biserici. Deși ierarhia fiecărei Biserici autocefale este cu totul independentă în exercițiul slujbei sale, ea este legată prin această recunoaștere reciprocă și se găsește deci în mod tacit supravegheată în acțiunile ei de către ierarhia ortodoxă a lumii întregi. Acest lucru nu se observă, atîta vreme cît viața Bisericii este normală, dar devine evident în cazul unei abateri. Atunci ierarhia

unei Biserici autocefale ridică glasul pentru a apăra Ortodoxia lezată de o altă Biserică; diferitele Biserici intervin şi cîteodată dăinuiesc tulburări pînă cînd, într-un chip sau altul, prin mijlocirea unui sinod sau prin corespondenţă, uniunea întreruptă este restabilită; se mai poate întîmpla să se formeze o schismă, care devine uneori permanentă. Istoria Bisericii este martoră pentru cazuri similare (discuţii pascale, discuţii despre *lapsi*, dispute ariene, nestoriene, eutihiene, pneumatologice etc.); şi ea nu confirmă deloc punctul de vedere catolic, după care o intervenţie de acest gen, un astfel de drept de apărare a Ortodoxiei ecumenice ar aparţine numai scaunului roman (de altfel, acesta din urmă a rămas străin de discuţiile ariene cele mai importante).

Cea mai mică dintre unităţile instituţionale, din care se compune Biserica ecumenică, este cu siguranţă dioceza. Aceasta rezultă cu evidenţă din locul care aparţine episcopului în Biserică: *nulla ecclesia sine episcopo*. De bună seamă în împrejurări excepţionale (de exemplu în timpul persecuţiilor) o Biserică locală poate să fie lipsită şi separată de episcopul ei pentru cîtva timp; ea nu încetează totuşi de a face parte din trupul Bisericii; dar o astfel de excepţie, care nu poate să dureze mult timp, nu face decît să confirme regula generală. Istoria şi dreptul canonic arată că Bisericile naţionale, în care episcopul este centrul, fac parte dintr-o nouă unitate canonică mai complexă, în capul căreia se află sinodul episcopilor şi primatul. Pe măsură ce organizaţia bisericească se dezvoltă, s-a format şi se formează, *jure ecclesiastico*, arhiepiscopii, mitropolii, patriarhate, care au, în persoana unui prim ierarh, un şef bisericesc, investit cu puteri particulare, special definite, dar nicidecum nelimitate. Astfel s-a format, în Biserica veche, pentarhia Bisericilor patriarhale, pe care canoanele Bisericii au aranjat-o în ordine onorifică: Biserica Romei, a Constantinopolului, a Alexandriei, a Antiohiei, a Ierusalimului. Aceste canoane au păstrat o vigoare formală pînă în zilele noastre, dar, în fapt, ele au devenit

arhaice, pe de o parte din cauza schismei romane, pe de alta din pricina diverselor schimbări, precum şi a faptului că patriarhatele orientale au pierdut importanţa lor. Acest din urmă fapt este în legătură cu formarea de patriarhate noi, printre care primul loc aparţine desigur patriarhatului rus (în timpurile din urmă -- după războiul cel mare – alte patriarhate au fost create în Serbia, în România, în Georgia, precum şi mai multe noi Biserici autocefale). Deci istoria bisericească arată că independenţa Bisericilor nu este o piedică pentru uniunea lor canonică. Această uniune se manifesta, în anumite cazuri extraordinare, prin sinoade compuse din reprezentanţi ai diferitelor Biserici (ceea ce atestă cu siguranţă uniunea lor interioară), şi prin organe ierarhice speciale, care exprimă această unitate. Aceste organe ierarhice speciale sînt patriarhii în general şi mai ales primul între patriarhi – al Romei (înainte de separare). După separare această întîietate a revenit celui de al doilea patriarh – de Constantinopol; dar această întîietate rămîne mai degrabă o întîietate de fapt, decît o întîietate canonică (de altfel, "greutatea specifică" şi importanţa istorică a scaunului de Constantinopol s-au transformat cu totul după căderea Bizanţului). Întîietatea de jurisdicţie n-a aparţinut niciodată în Biserica universală primului patriarh, nici chiar patriarhului roman; el n-a avut decît o întîietate de onoare (*primus inter pares*) sau de autoritate. Fără îndoială, în fapt, autoritatea este uneori o putere, dar o putere spirituală şi deloc canonica. Întîietatea în sinod aparţine papei (deşi de fapt papa a fost totdeauna reprezentat la sinoadele ecumenice prin legaţii săi). De asemenea papei îi aparţine proclamarea definiţiilor sinoadelor, preşedinţia sinodului ecumenic, dacă ar fi să se formeze unul, şi – pentru a spune astfel – reprezentarea simbolică a unităţii Bisericii, care natural tinde să ia formă într-o singură persoană. De la schisma romană, Biserica ecumenică nu mai are cap individual, dar, pînă în prezent, ea n-a simţit trebuinţa de a avea unul. Dacă o astfel de trebuinţă s-ar face simţită, ar fi uşor să fie satisfăcută, aplicîndu-se canoane vechi, ori

legiferînd din nou. Acest lucru ar fi foarte posibil, căci organizaţia bisericească centrală s-a format, nu *jure divino* (cum afirmă catolicii pentru primatul papei), ci *jure ecclesiastico* şi mai precis *modo historico;* această organizaţie poate să fie schimbată după trebuinţele epocii. Veşmîntul canonic al Bisericii este ţesut pe războiul istoriei, însă în acord cu bazele divine ale Bisericii.

Organizaţia autocefală a Bisericilor ortodoxe lasă neatinsă diversitatea istorică concretă a grupurilor. Mîntuitorul a spus: "Mergeţi şi învăţaţi toate neamurile". Prin aceasta, s-a recunoscut naţionalităţii dreptul ei de existenţă, originalitatea ei istorică, în legătură totuşi cu unitatea vieţii Bisericii. Prima propovăduire a apostolilor, una în conţinutul ei, a răsunat în toate limbile şi fiecare popor a auzit-o în limba sa. Tot aşa Bisericile naţionale autocefale îşi păstrează caracterul lor istoric concret; ele pot să urmeze linia lor proprie. Cu siguranţă, această varietate antrenează cîteva consecinţe supărătoare, cîteva diferenţe prea accentuate, dar aceste particularităţi nu suprimă unitatea şi nu pot să fie suprimate. Unitatea multiplă şi concretă al cărei model îl oferă Bisericile din Asia, în Noul Testament, rămîne idealul Bisericii. Contrariul acestui ideal este concepţia romană a unei unităţi abstracte, supra-naţionale (ori extra-naţionale), care, în realizarea ei practică, tinde să se încarneze într-un Stat pontifical special. Acest stat nu se mărgineşte la suprafaţa Vaticanului, ci s-ar întinde în lumea întreagă dacă ar fi posibil. Din punct de vedere roman, unitatea Bisericii este unitatea administrativă, concentrată în mîinile papei. Este o monarhie spirituală şi de tip centralist. Nu s-ar putea contesta numeroasele avantaje practice ale unui asemenea absolutism luminat; se atinge, cu preţul unei uniformităţi obligatorii, mai multă egalitate şi nivelul general al vieţii Bisericii devine mai înalt. Dar se cumpără aceste avantaje destul de scump, cu preţul transformării Bisericii lui Hristos într-un domeniu pămîntesc. Pluralitatea Bisericilor autocefale aduce în viaţa Bisericii mai multă inegalitate, mai multe disonanţe; ea antrenează un

provincialism inevitabil, pe care-l combate de altfel în zilele noastre procesul de nivelare al lumii civilizate. Noi avem aici limita naturală, pe care o impune istoria. În tot cazul, bunuri secundare nu pot să fie cumpărate ca blidul de linte al lui Esau, cu preţul dreptului de întîi născut. Nu se poate substitui unităţii creştine o autocraţie mondială, nici provincialismului, chiar excesiv, un despotism centralizator. O apropiere naturală a popoarelor şi a Bisericilor naţionale poate să remedieze inconvenientele existente. Astăzi, cînd viaţa umanităţii istorice tinde în mod irezistibil la unificare, Biserica dobîndeşte o conştiinţă din ce în ce mai vie a principiilor ecumenicităţii universale; valoarea însăşi a centralismului descreşte tot mai mult în faţa ecumenismului. Acest proces nu este identic cu democratizarea generală a vieţii, ci îi este paralel. Libertatea devine tot atît de indispensabilă ca şi aerul; umanitatea contemporană nu poate să respire fără ea. Şi organizaţia descentralizată a Ortodoxiei, această coexistenţă de Biserici naţionale, autonome dar unite, corespunde mult mai mult spiritului contemporan decît centralismul Romei. A salva lumea creştină atît de împărţirea nesfîrşită, cît şi de uniformitatea despotică, iată chemarea Ortodoxiei. Aceasta din urmă a păstrat Bisericilor locale originalitatea lor proprie, fizionomia lor particulară şi, în acelaşi timp, a menţinut unitatea tradiţiei. Ea este deci unitatea în multiplicitate, o simfonie, în care se pierd diverse motive şi diferite glasuri.

V

SFINŢENIA BISERICII

Biserica e sfîntă. Aceasta este o calitate a Bisericii, care se evidenţiază de la sine. Trupul lui Hristos ar putea să nu fie sfînt? Sfinţenia Bisericii este a lui Hristos însuşi. Cuvîntul Vechiului Testament: "fiţi sfinţi, că eu, Domnul, sînt sfînt" (Lev. 11, 45) s-a realizat în Noul, prin mijlocirea Întrupării, care este sfinţirea neamului omenesc prin Biserică. Sfinţirea Bisericii, făcută prin sîngele lui Hristos, a fost împlinită de Sfîntul Duh, care a umplut-o la Cincizecime şi care locuieşte în ea. Biserica este casa lui Dumnezeu, aşa după cum trupurile noastre sînt biserici, în care sălăşluieşte Sfîntul Duh. Pentru aceasta, viaţa în Biserică este sfinţenia în înţeles activ şi în înţeles pasiv, adică sfinţirea însăşi şi acceptarea ei de noi. Viaţa în Biserică este o realitate superioară, la care participăm şi, prin aceasta, ne sfinţim. Sfinţenia este substanţa însăşi a "duhului Bisericii". Se poate spune că acesta nu are alte caracteristici. Viaţa în Dumnezeu, îndumnezeirea, sfinţenia sînt semnul evident şi sinonimul duhului Bisericii. Se înţelege că scrierile apostolice numesc pe creştini "sfinţi": "toţi sfinţii", acesta este numele pe care ele îl dau de obicei membrilor comunităţilor creştine (II Cor. 1, 1; Efes 1, 1; Fil. 1, 1, 4, 21; Col. 1, 2, etc.). Însemnează oare că aceste comunităţi au fost sfinte în mod deosebit? Este de-ajuns să ne amintim comunitatea din Corint! Nu; această denumire se raportează la calitatea vieţii Bisericii: orice participare la această viaţă conferă sfinţenia. A fost astfel nu numai în timpurile apostolilor, ci în tot timpul existenţei Bisericii, căci Hristos este unul şi neschimbat, ca şi Sfîntul Duh.

Se ştie că problema sfinţeniei Bisericii a fost pusă şi rezolvată de ea, în momentul luptei împotriva montanismului şi a donatismului. Îndulcirea disciplinei penitenţei provocase o atît de mare reacţie în cercurile montaniste, încît aceştia începuseră să răspîndească un nou punct de vedere în ceea ce priveşte Biserica; după această concepţie, Biserica ar fi o societate de sfinţi desăvîrşiţi. Biserica a respins această idee, ca şi pe aceea a donatiştilor, care făceau eficacitatea tainelor atîrnătoare de valoarea morală a săvîrşitorilor lor şi care zdruncinau credinţa în taine. Luptînd împotriva montanismului şi a novaţianismului, Biserica a stabilit principiul că ea cuprinde nu numai grîu, ci şi neghină. În alţi termeni, ea se compune din păcătoşi, care se mîntuiesc: "Dacă zicem că păcat nu avem, ne amăgim pe noi înşine şi adevărul nu este întru noi" (I Ioan 1, 8). Biserica a hotărît, împotriva donatismului, că sfinţirea se conferă prin taină de orice săvîrşitor în mod valabil instituit şi nu datorită sfinţeniei lui personale, ci graţie acţiunii Sfîntului Duh, sălăşluitor în Biserică. Biserica este sfîntă obiectiv prin puterea vieţii divine, sfinţenia lui Dumnezeu, a îngerilor şi a sfinţilor glorificaţi; dar ea este sfîntă şi prin sfinţenia membrilor ei, care trăiesc şi se mîntuiesc acum. Sfinţenia în primul înţeles, în înţelesul obiectiv, *s-a dat* Bisericii; este latura ei divină; şi această sfinţenie n-ar putea să fie înlocuită, nici atinsă de vreun efort omenesc; este *harul* în înţelesul precis al cuvîntului. Biserica este mai ales numită sfîntă în raport cu puterea de sfinţire, pe care o posedă. Acţiunea acestei puteri se întinde tocmai în viaţa umanităţii căzută în păcat. Mîntuirea este în fond un *processus*, în care lumina este separată de întuneric şi păcatul învins. Atingînd un anumit grad cantitativ, izbînda asupra păcatului împlineşte şi o schimbare calitativă, graţie căreia păcătosul devine drept şi sfînt. Sînt totdeauna destui sfinţi în Biserică, dar

ei nu sînt totdeauna cunoscuţi lumii; "centura aurită" a sfinţilor nu se rupe nicăieri. A admite contrariul, ar fi a crede că Biserica nu mai posedă harul divin. De altfel, sfinţenia omului, oricît de înaltă ar fi, nu este niciodată o impecabilitate completă. Sfinţenia perfectă nu aparţine decît lui Dumnezeu; la lumina acestei sfinţenii, el "găseşte vină chiar îngerilor" (Iov 4, 18). Pentru aceasta, criteriul sfinţeniei absolute nu este aplicabil la om; şi nu se poate vorbi – în ceea ce-l priveşte – decît de o sfinţenie relativă. Acest ideal al sfinţeniei omeneşti relative trebuie să fie obligatoriu pentru toţi membrii Bisericii. Pentru aceasta, trebuie să ne întrebăm care este gradul de sfinţenie, sub care nu pot să coboare membrii Bisericii. Această consideraţie este rădăcina unei anumite discipline a Bisericii, ale cărei exigenţe sînt obligatorii pentru toţi. Diversităţii epocilor a corespuns o diversitate de rigoare în definirea acestor exigenţe. Sectele (montaniştii vechi şi moderni) voiau să limiteze numărul membrilor Bisericii, stabilind exigenţe mai severe (absenţa "păcatelor de moarte"); cît despre Biserică, ea a aplicat o disciplină mai indulgentă. Chestiunea severităţii mai mult sau mai puţin mare a disciplinei are, în sine, o mare importanţă; oricare ar fi soluţia ei, rămîne mereu acest fapt esenţial, că pecabilitatea personală nu separă în mod obligatoriu de Biserică şi de sfinţenia ei?* "Ceea ce este de o importanţă decisivă, este calea care duce la eliberarea din păcat. Acelaşi om pe care păcatul l-a îndepărtat de Biserică, rămîne în uniune cu ea, atît timp cît urmează calea mîntuirii şi primeşte harul sfinţilor. Aşa că şi păcătosul care trăieşte din viaţa Bisericii, *e sfînt;* se poate chiar spune că Biserica nu cunoaşte alţi sfinţi. Este adevărat că sînt margini în sus şi în jos:

* La Herma găsim o expresie caracteristică: "τοῖς ἁγίοις τοῖς ἁμαρτήσασιν", "sfinţilor care au păcătuit" (Pastor, vis.II, 24).

cîteodată sfinţii sînt recunoscuţi şi onoraţi încă din viaţă (deşi canonizarea definitivă nu e posibilă decît după moarte); în alte cazuri anumiţi membri ai Bisericii sînt separaţi de ea prin sabia excomunicării, mai ales în cazuri de devieri dogmatice. Dar marea mulţime a celor ce se mîntuiesc şi care nu sînt nici albi nici negri, ci suri, rămîn în Biserică şi participă la sfinţenia ei. Şi credinţa în *realitatea* acestei vieţi sfinţitoare permite tocmai Bisericii sa numească sfinţi pe toţi membrii ei: "Sfintele sfinţilor", proclamă preotul, rupînd pîinea pentru împărtăşirea credincioşilor. A se opune în calitate de sfinţi lumii creştine căzute în păcat, cum pretind membrii diferitelor secte, este a face paradă de fariseism; nimeni nu cunoaşte tainele judecăţii lui Dumnezeu, cînd se va spune unora care au profeţit şi au săvîrşit minuni în numele Domnului: "Niciodată nu v-am cunoscut pe voi." (Mt. 7, 23). Cînd se vorbeşte despre sfinţenia Bisericii, se vorbeşte în primul rînd despre sfinţenia conferită de Biserică; sfinţenia pe care membrii ei o ating sau o realizează nu vine decît după aceasta. Este neîndoielnic, numai, că sfinţenia, adevărata sfinţenie divină, nu există în afară de Biserică şi nu se conferă fără ea.

Se poate deduce de aici că sfinţenia este în general invizibilă şi necunoscută şi că, prin urmare, adevărata Biserică este şi ea invizibilă şi necunoscută. Dar o astfel de concluzie este falsă, pentru că atunci se consideră Biserica numai ca o *societate* de sfinţi şi nu ca o putere obiectiv dată, putere de sfinţenie şi de viaţă divină. Această viaţă se conferă în mod invizibil, dar prin forme vizibile. Pe de altă parte, i s-a dat conştiinţei Bisericii – nu conştiinţei personale, ci conştiinţei colective – să cunoască sfinţi, care au fost plăcuţi lui Dumnezeu şi care au obţinut izbînda asupra păcatului. Biserica învaţă să-i cunoască încă din viaţă; după moartea lor, această cunoştinţă devine sigură şi urmează canonizarea. Fără îndoială, multe lucruri rămîn necunoscute umanităţii în

acest veac; şi, în acest înţeles, se poate vorbi de Biserica necunoscută (această idee este exprimată chiar de Biserică, deoarece ea ţine sărbătoarea *tuturor sfinţilor*, adică a sfinţilor cunoscuţi, precum şi a sfinţilor necunoscuţi); dar această limitare a cunoaşterii nu este acelaşi lucru ca invizibilitatea Bisericii. Biserica schimbă cîteodată caracterul rugăciunii, care se raportează la un om. În loc să se roage pentru odihna sufletului lui şi pentru iertarea păcatelor lui, în loc să se roage *pentru el*, Biserica începe să se adreseze *chiar lui*, cerîndu-i să mijlocească pentru noi înaintea lui Dumnezeu, prin propriile-i rugăciuni. Sfîntul însuşi nu mai are nevoie să ne rugăm pentru el. Momentul proslăvirii sfinţilor, clipa canonizării lor este decisivă şi solemnă. În locul rugăciunii *pentru* sfîntul preamărit: "odihneşte, Doamne, sufletul robului tău", se aude pentru întîia oară o rugăciune adresată noului sfînt: "Sfinte Părinte... roagă-te lui Dumnezeu pentru noi". După credinţa Bisericii, raporturile de sfîntă iubire cu sfinţii deja proslăviţi nu sînt întrerupte de moarte. Dimpotrivă, sfinţii, mereu în relaţie cu noi, se roagă pentru noi şi ne ajută în întreaga noastră viaţă. Cu siguranţă, viaţa lor – viaţă de glorie şi de iubire dumnezeiească – nu cunoaşte dezbinarea şi izolarea. Ei sînt în raporturi tainice de iubire cu Biserica triumfătoare şi cu Biserica pămîntească, luptătoare. Tocmai aceasta este *comuniunea sfinţilor*. Nu este vorba aici de o comunicare de merite "prisositoare", pe care Biserica ortodoxă nu o admite; ci este vorba de un ajutor plin de iubire, de o mijlocire prin rugăciune, de o participare la destinele lumii. Acest din urmă punct rămîne învăluit în învăţătura Bisericii, ca un mister din lumea cealaltă. Biserica crede că îngerii păzesc lumea şi viaţa omenească şi sînt instrumentul Providenţei; sfinţii iau o parte relativă la viaţa oamenilor pe pămînt; dar această participare este de obicei invizibilă.

VI

DOGMATICA ORTODOXĂ

Nu se află în Biserica ortodoxă decît un număr limitat de definiţii dogmatice, formînd o profesiune de credinţă obligatorie pentru toţi membrii ei. Cu stricteţe vorbind, acest minimum se mărgineşte la simbolul de Niceea–Constantinopol, care este citit în timpul botezului şi al liturghiei şi la definiţiile celor şapte sinoade ecumenice. Nu înseamnă însă că aceste texte epuizează *toată* învăţătura Bisericii; ci restul doctrinei n-a fost formulat în aşa fel ca să devină o dogmă obligatorie pentru toţi; el nu formează decît un învăţămînt teologic, deşi priveşte chestiuni deosebit de importante (de exemplu cultul Sfintei Fecioare şi al sfinţilor, tainele, mîntuirea, eshatologia etc.). Acesta este în general stilul Ortodoxiei: ea se mulţumeşte cu un minimum indispensabil de dogme obligatorii. Este tocmai inversul catolicismului roman, care tinde să formuleze prin canoane tot inventarul dogmatic al Bisericii. De bună seamă, noi formule dogmatice nu sînt imposibile în Ortodoxie, formule care ar fi fixate de noi sinoade ecumenice; dar strict vorbind, minimul deja existent este suficient să constituie o bază nezdruncinată pentru dezvoltarea învăţăturii; aceasta din urmă poate să se dezvolte fără noi formule dogmatice, manifestîndu-se în viaţa Bisericii şi formînd noi baze pentru învăţămîntul teologic (*theologumena*). Predominaţia *theologumenelor* asupra dogmelor este un avantaj propriu al Bisericii ortodoxe, care este străină de spiritul legalist, chiar în materie de doctrină. Ortodoxia n-a simţit şi nu simte nici o pagubă, din această cauză, în viaţa practică, chiar cînd există o oarecare diversitate de opinii teologice.

Există o dogmă creştină fundamentală, comună lumii creştine întregi – este dogma mărturisită de Sf. Petru în numele tuturor apostolilor şi în numele Bisericii: "Tu eşti Hristos, Fiul lui Dumnezeu celui viu". Aceeaşi dogmă a servit de temă predicii apostolilor, la Cincizecime. Iisus Hristos este Cuvîntul veşnic, Fiul lui Dumnezeu, care a luat asupra sa natura omenească, fără împărţire nici amestecare, adevărat Dumnezeu şi adevărat om, venit în lume pentru a mîntui pe om, mort pe cruce, înviat, suit la ceruri şi aşezat la dreapta Tatălui, şi care iarăşi va să vină pentru Judecata din Urmă şi pentru împărăţia sa veşnică. În ceea ce priveşte aceste articole de credinţă, nu există dezacord între ortodoxie şi credinţele catolicismului, sau ale anglicanismului (cel puţin ale anglo-catolicismului), sau ale protestantismului ortodox. Dogma cristologică este înţeleasă de Ortodoxie în toată puterea realismului elaborat în epoca sinoadelor ecumenice.

Expresia acestei dogme este, ca să spunem astfel, terminată şi perfectă pentru toate timpurile. Cu siguranţă, noi interpretăm acum această dogmă aplicîndu-i categoriile filosofice şi teologice din zilele noastre. Ideea iubirii divine, care se sacrifică pentru făptura sa căzută, iubire care merge pînă la întrupare şi la moarte pe cruce; iar pe de altă parte ideea existenţei lui Dumnezeu-Omul, ideea unei relaţii pozitive între Dumnezeu, care a creat pe om după chipul şi asemănarea sa, şi om, ridicat prin întrupare pînă în starea de îndumnezeire – aceste două idei sînt evidenţe supreme pentru filosofia religioasă; ele sînt puse în lumină cu o dragoste cu totul deosebită în gîndirea teologică rusă din zilele noastre. În tot cazul, prejudecata după care cristologia ortodoxă ar fi *eine akute Hellenisierung des Christentums*, iar Ortodoxia în general o "pietrificare a timpurilor vechi", este o naivitate teologică.

Credinţa în Hristos, ca Fiu al lui Dumnezeu, nu este pentru ortodoxie o doctrină cristologică, ci viaţa însăşi. Această credinţă pătrunde viaţa de la un capăt la celălalt. Fiecare se aruncă la picioarele Mîntuitorului cu strigătul de bucurie al credinţei: "Domnul meu şi Dumnezeul meu", fiecare se naşte odată cu Naşterea Lui, suferă Patimile pe cruce, învie împreună cu el, aşteaptă cu teamă venirea lui glorioasă. Fără *aceasta* credinţă nu există creştinism. Şi într-adevăr, creştinii fără Hristos, voind să facă religia ştiinţifică, n-au atins decît un rezultat: ei au făcut creştinismul, care cucereşte prin foc, plictisitor şi mediocru. Creştinismul este credinţa în Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Domnul nostru, Mîntuitorul şi Răscumpărătorul: "...biruinţa care a biruit lumea: credinţa noastră." (I Ioan 5, 4).

Or, credinţa în Hristos, ca Fiu al lui Dumnezeu, este şi credinţa în Sfînta Treime, în numele căreia se administrează botezul, după porunca lui Hristos (Mt. 28, 19). Credinţa trinitară este implicată deja în credinţa în Fiul, care este trimis de Tatăl şi care trimite pe Sfîntul Duh. Creştinismul este religia Sfintei Treimi în aşa măsură, încît o concentrare unilaterală a pietăţii numai asupra lui Hristos este deja o deviere în sensul unui "isusism". Este de notat că în viaţa liturgică a Ortodoxiei, în exclamaţii, doxologii, rugăciuni, numele Sfintei Treimi predomină asupra numelui lui Iisus, ceea ce arată că cunoaşterea lui Hristos este în mod inseparabil legată de a Sfintei Treimi. Dumnezeu este un Duh, care are o conştiinţă întreită şi una, împreună cu o unitate de viaţă şi de substanţă; şi în această unitate în trei, existenţa particulară a celor trei ipostaze divine se împacă cu unitatea conştiinţei. Dumnezeu este iubire. Treimea posedă o aşa putere de iubire reciprocă, încît această putere de iubire reuneşte pe trei într-o singură viaţă. Dogma Sfintei Treimi este mărturisită de Ortodoxie în

forma în care ea a fost exprimată în epoca sinoadelor ecumenice şi în care a fost fixată în simbolul credinţei. Dar recursul la aceste forme nu este arhaism, căci adevărul lor suprem se impune încă conştiinţei religioase şi filosofice din timpul nostru. Fără îndoială, această dogmă este incompatibilă cu raţionalismul, care abordează lucrurile divine prin mijlocirea categoriilor unităţii şi pluralităţii; dar aceasta nu face dogma trinitară străină de raţiunea teologică. Noi găsim în propria noastră conştiinţă mărturii atît de strălucitoare despre existenţa unităţii în trei ipostaze (eu, tu, noi), încît această dogmă devine o necesitate pentru gîndire şi punctul de plecare al oricărei metafizici.* Dogma Sfintei Treimi nu este numai o formulă doctrinală, ci o experienţă creştină vie, care se dezvoltă necontenit; este un fapt din viaţa creştinului. Căci viaţa în Hristos uneşte cu Sfînta Treime, dă cunoaşterea iubirii paterne şi a darurilor Sfîntului Duh. Nu există viaţă creştină în afară de cunoaşterea Sfintei Treimi (despre aceasta literatura creştină dă mărturie cu abundenţă). Unitarismul nu mai este creştinism, *nu poate* să fie; şi Ortodoxia nu poate să aibă cu el nici un punct comun. De fapt, arianismul recent – "isusismul" – şi unitarismul sînt în legătură şi rămîn deopotrivă *în afară* de creştinismul Bisericii. Mărturisirea credinţei în Sfînta Treime este o legătură comună a Bisericii, înainte şi după separare. Diferenţa între Biserica orientală şi Biserica occidentală, care s-a stabilit puţin cîte puţin, începînd din secolul V, se raportează la învăţătura despre purcederea Sf. Duh. După învăţămîntul ortodox, Tatăl – primul principiu (ἀρχή αἰτία) – naşte pe Fiul mai înainte de toţi vecii şi de la el purcede Sfîntul Duh: este

* Să se vadă ale mele *Capitole despre Trinitate* (în rusă). (*La pensée orthodoxe*. Paris, I, 1928; II, 1930) şi *Die Tragödie der Philosophie*, Darmstadt, 1927, Leuchter – Verlag.

monarhia divină în Sfînta Treime. Aici se pune problema raporturilor reciproce între a doua şi a treia ipostază. După literatura patristică, Sfîntul Duh purcede prin (διά) Fiul şi se odihneşte peste el; aceasta este expresia legăturii lor în ceea ce priveşte originea. În Occident, această corelaţie, care n-a fost niciodată clară în Biserică, a fost înţeleasă ca o participare a Fiului la purcederea Sfîntului Duh. De aici, discuţiile teologice despre *filioque*: cauzată mai întîi de o diferenţă de opinii teologice, cearta s-a transformat în urmă într-un dezacord dogmatic, pentru că dintr-un *theologumenon* occidental, se făcuse o dogmă indestructibilă. Experienţa conferinţei de la Bonn, între Ortodocşi şi vechii Catolici, a arătat că este cu toate acestea posibil să se ajungă, asupra acestui punct, la o înţelegere teologică, împărtăşită reciproc.

Dumnezeu este făcătorul lumii, pe care a zidit-o din nimic. Dumnezeu nu caută să se completeze prin lume; dar, în bunătatea sa, el vrea ca nefiinţa să participe la fiinţă şi chipul său să se oglindească în ea. Creaţia lumii *ex nihilo* este opera iubirii, a atotputerniciei şi a înţelepciunii divine. Sfînta Treime este în mod imediat întoarsă către lume prin Cuvîntul, prin mijlocirea căruia toate lucrurile au fost făcute (Ioan 1, 3); Fiul este ipostaza care creează lumea, ipostază cosmiurgică, cea care creează, pronunţînd-o, existenţa ideală a lumii. Dar Sfîntul Duh de asemenea împlineşte, face viu, dă lumii realitatea. Imaginile din această lume au fundamente (παραδείγματα) eterne în Dumnezeu şi aceste seminţe eterne ale fiinţelor adîncite în nefiinţă produc lumea spirituală, îngerii ("cerul") şi lumea pămîntească ("pămîntul"). Organismul spiritual al acestor prototipuri eterne ale fiinţei constituie principiul primordial, unic, al lumii în Dumnezeu, Înţelepciunea divină, pe care "Domnul (a avut-o) în stăpînire la începutul căilor lui, înainte de lucrările lui cele mai de demult."

(Pild. 8, 22), care era "alături de el, veselindu-(se) în fiecare zi, şi desfătîndu-(se) fără încetare în faţa lui..." (Pild. 8, 30; cf. cărţilor Înţelepciunii lui Solomon şi ale Înţelepciunii lui Iisus, fiul lui Sirah). Culmea şi centrul creaţiei este omul: "...găsindu-mi plăcerea printre fiii oamenilor", spune Înţelepciunea (Pild. 8, 31). Omul este scopul creaţiei; el este un microcosmos, o lume în prescurtare; şi toată opera de şase zile poate să fie înţeleasă ca o creaţie graduală a omului, creat în ultima zi pentru a deveni stăpînul făpturilor. Lumea îngerilor, atît de aproape de tronul lui Dumnezeu, este cu siguranţă aşezată foarte sus din punct de vedere ierarhic; însă nu este decît o lume de servitori în raport cu a noastră, al cărei şef este omul.*

Omul este făcut după chipul lui Dumnezeu. În conştiinţa lui personală omul posedă imaginea ipostazei divine; ca membru al neamului omenesc, el posedă chipul uniunii celor trei ipostaze: el este conştient de el însuşi nu numai ca *eu*, ci şi ca *tu* şi ca *noi*. În natura masculină şi în natura feminină, umanitatea posedă un dublu aspect al existenţei ei spirituale: un aspect în care predomină raţiunea şi un altul în care predomină frumuseţea şi iubirea, ceea ce corespunde figurilor ipostazei a doua şi ipostazei a treia. Posedînd un trup, omul nu devine numai cetăţeanul acestei lumi, ci şi stăpînul ei; în el se realizează Înţelepciunea divină, manifestată în creaţie. Primul om se găsea în stare de nevinovăţie; el era aproape de Dumnezeu, putea chiar să fie în comuniune cu Dumnezeu; dar el trebuia să-şi determine singur viitorul, să se întărească în Dumnezeu, şi, prin aceasta, să-şi fortifice existenţa trupească, ridicînd-o pînă la nemurire. Starea şi destinul lumii erau legate de

* Să se vadă cartea mea: *Scara lui Iacov* (despre îngeri), (în rusă), Paris, 1929.

ale omului, care constituia centrul. El primise de la Dumnezeu tot ce Dumnezeu putea să-i dea prin atotputernicia sa; dar el nu putea şi nu trebuia să primească de la Dumnezeu ceea ce el era chemat să realizeze prin propria-i libertate; el trebuia oarecum să se creeze moraliceşte el însuşi. Această creaţie de sine în libertate este exprimată în mod simbolic de preceptul care priveşte arborele cunoştinţei binelui şi răului. Omul a căzut, pentru că n-a ascultat de această poruncă; el a comis ceea ce se numeşte păcatul originar. El a permis elementului egoist să predomine în el, s-a întors de la Dumnezeu pentru a se îndrepta către lume şi a dat putere nefiinţei, din care fusese scos. El a devenit senzual, a devenit muritor. Caracterul lui de făptură limitată se manifestă în întreaga lui viaţă şi-l îndrumă către eroare şi rău, fie în cunoştinţă, fie în voinţă, fie în putere creatoare. Omul a rămas izolat în lume, căci relaţiile lui directe cu Dumnezeu au încetat. El a trebuit să *caute* pe Dumnezeu, care înainte de păcat venea însuşi să stea de vorbă cu el. Care a fost influenţa acestui păcat originar, metafizic, asupra naturii omeneşti?

Păcat originar înseamnă corupţia generală a naturii omeneşti, care s-a îndepărtat de propria-i normă. Prima lui consecinţă este pierderea stării de graţie. În urmă vine corupţia generală a naturii omeneşti, care, după ce s-a îndepărtat de la viaţa în Dumnezeu, a devenit muritoare. Natura trupească a omului nu a mai ascultat de suflet, ci dimpotrivă a început să predomine împotriva regulii; voluptatea a pus stăpînire pe om. În viaţa lui spirituală, au apărut egoismul, orgoliul şi gelozia, o adevărată cunoştinţă a binelui *şi* a răului, adică lupta neîncetată între lumină şi întuneric. Atunci libertatea omului a devenit restrînsă: el s-a făcut sclavul naturii sale, captiv al trupului şi al pasiunilor lui. Şi totuşi, toată această pervertire a adevăratei naturi a omului nu era

capabilă să paralizeze şi să slăbească complet libertatea omenească. Omul a rămas om, o fiinţă liberă şi spirituală, care, ajutat de un sprijin special al lui Dumnezeu, este capabil să se ridice din nou la norma sa primară. Calea acestei ascensiuni este deja deschisă printre oameni; culmea acestei ascensiuni este Fecioara Maria, care a făcut să strălucească sfinţenia omenească supremă şi care a dovedit că umanitatea, chiar în starea de cădere cauzată de păcatul originar, şi-a păstrat adevărata natură capabilă şi demnă de îndumnezeire, capabilă şi demnă de Întrupare.

Omul zidit după chipul lui Dumnezeu, destinat să fie îndumnezeit prin realizarea asemănării divine, s-a îndepărtat de la această cale. Dar Dumnezeu însuşi, care a imprimat în el imaginea sa, a devenit om; el s-a născut din Sfîntul Duh şi din Fecioara Maria, dar el a fost în afară de concepţia în păcat; el a reunit în ipostaza sa natura divină şi natura omenească. El a devenit omul Iisus. El a luat asupra sa întreaga umanitate, fiind noul Adam, *omul universal;* şi toate lucrările sale au de asemenea o valoare universală; el şi-a conformat voinţa omenească voinţei lui Dumnezeu şi astfel şi-a ridicat umanitatea pînă la nemurire. În suferinţele sale spirituale (grădina Ghetsimani), în suferinţele sale trupeşti (moartea pe cruce), el a purtat toată greutatea păcatului unui om reprobat de Dumnezeu, a oferit Dumnezeului dreptăţii o jertfă de expiere, a răscumpărat păcatul nostru şi ne-a reîmpăcat cu Dumnezeu. Prin el, natura divină a îmbrăcat natura omenească (περιχώρησις), fără s-o distrugă, precum focul înroşeşte fierul; el a dat omului mîntuirea, viaţa veşnică în Dumnezeu, chiar aici printre necazuri şi în viaţa veacului ce va să vie, în viaţa înviată: căci înviind el însuşi, el va învia în trup toată umanitatea.

Mîntuirea tuturor este deci îndumnezeirea naturii omeneşti; mîntuirea individuală este însuşirea acestui dar

printr-un efort personal, căci îndumnezeirea nu este o acţiune fizică sau magică *asupra* omului, ci o acţiune interioară, o operă de har în om. Această operă se împlineşte cu concursul libertăţii omeneşti şi nu împotriva noastră. Este viaţa în Hristos, sub acţiunea Sfîntului Duh. Efortul omului se uneşte în mod misterios cu darul lui Dumnezeu, al înfierii divine, prin puterea îndumnezeirii. Omul trebuie să fie angajat în acest efort *în întregime*, nu numai printr-o latură a lui. Efortul se exprimă prin acţiunea credinţei. Aceasta afirmă răscumpărarea omului prin sîngele lui Hristos şi reîmpăcarea lui cu Dumnezeu. Efortul mîntuirii se exprimă şi prin faptele care sînt fructul natural al credinţei şi care constituie în acelaşi timp drumul, *viaţa* credinţei: "credinţa fără fapte este moartă". Credinţă şi fapte bune: iată participarea omului la îndumnezeirea lui prin puterea lui Hristos, iată realizarea asemănării divine, a chipului lui Dumnezeu reintegrat în om, chip care este Hristos. Ideea unor merite oarecare ale omului (prisositoare sau nu), prin care el ar putea cîştiga cu deplin drept darul harului, nu găseşte nici un loc aici, căci harul nu se poate măsura cu nici un merit, oricare ar fi el şi el rămîne un pur dar, un dar gratuit (*gratia gratis data*). Faptele bune nu constituie un merit (nimeni nu merită şi nu poate să merite mîntuirea prin fapte omeneşti). Ele reprezintă o participare personală a omului la împlinirea mîntuirii lui fără nici o măsură sau echivalenţă. Puterea îndumnezeirii este fără sfîrşit, ca eternitatea. Pentru aceasta ideea operelor prisositoare sau a meritelor este tot aşa de eronată ca şi aceea după care omul n-ar avea nici o parte în realizarea mîntuirii sale, sub pretextul că aceasta ar fi deja săvîrşită pentru noi de către Dumnezeu şi este suficient să învăţăm a o cunoaşte prin actul credinţei. De altfel dacă i se ia acestei idei, a mîntuirii prin credinţă fără fapte, aspectul ei unilateral, care este o reacţie împotriva aritmeticii meritelor, poate să fie înţe-

leasă în sensul mai adînc, adică în acest înţeles conform căruia credinţa nu este un act instantaneu, ci o stare care durează şi care se afirmă în mod constant; şi, pentru a se afirma, credinţa trebuie să fie activă; faptele bune trebuie cuprinse în ea. Dar omul a păstrat un rest din libertatea sa primitivă şi n-o poate pierde fără să piardă chipul lui Dumnezeu şi spiritualitatea fiinţei sale; ca urmare, el este chemat să-şi creeze lui însuşi propria mîntuire. Forme individuale, căi şi trepte diverse ale acestei mîntuiri pot atunci să se dezvolte; însă în tot cazul, omul trebuie să participe personal la mîntuirea sa.

El nu devine prin aceasta propriul său co-răscumpărător şi co- mîntuitor, simultan cu Hristos; el este activ în însuşirea mîntuirii sale, el o caută personal, lucrează pentru aceasta toată viaţa lui. Şi, în raport cu această mîntuire individuală, efortul personal ("faptele bune") pot să fie numite merite, iar mîntuirea atinge recompensa în sensul relativ, pe care l-am arătat; se poate deci spune, că omul merită partea lui de fericire veşnică. Dar aceasta n-are nimic comun cu ideea fariseică şi juridică, după care te-ai putea mîntui însuţi prin fapte bune. În general criteriul juridic este complet absent din ideea ortodoxă despre mîntuire, în timp ce el ocupă aiurea, în alte confesiuni, un aşa de mare loc. Fără a micşora importanţa dreptăţii divine, care trebuie să fie satisfăcută, Ortodoxia consideră că iubirea lui Dumnezeu formează centrul învăţăturii despre mîntuire; căci aşa a iubit Dumnezeu lumea, încît n-a cruţat nici pe Fiul său pentru a o mîntui şi a o îndumnezei.

Întruparea realizată în primul rînd pentru a răscumpăra umanitatea căzută şi a o împăca cu Dumnezeu este înţeleasă de Ortodoxie mai ales ca îndumnezeirea omului, în sensul unei comunicări de viaţă divină în acesta din urmă. Omul fiind căzut, Întruparea devine, înainte de toate, calea de reîmpăcare a omului cu Dumnezeu,

calea de răscumpărare; or aceasta are drept consecinţă mîntuirea în sensul îndumnezeirii (θέωσις). Răscumpărarea este un sacrificiu voluntar al lui Hristos, care a luat asupra sa păcatul omului, a cărui natură a acceptat-o. Sacrificiul de pe Golgota este un sacrificiu ispăşitor, oferit Dreptăţii divine. Este taina Răscumpărării, în care unul singur a mijlocit pentru întreaga umanitate. Dar ideea dreptăţii divine este legată adînc de aceea a iubirii lui Dumnezeu pentru om, iubire care are milă şi care duce la mîntuire. Răscumpărarea prin Întrupare nu este numai o liberare a omului din păcat prin sacrificiul Mîntuitorului; ea este şi o creaţie nouă, o creaţie definitivă a omului ca Dumnezeu, nu după natură, ci după har. Hristos, în umanitatea sa sfîntă şi impecabilă, a sfinţit şi îndumnezeit întreaga natură omenească.

Dar această mîntuire a omului, săvîrşită de Hristos, noul Adam, printr-un act *liber*, pentru întreaga umanitate, fiecare om în particular trebuie să şi-o însuşească *în mod liber*. Dumnezeu realizează aspectul *obiectiv* şi pune fundamentul mîntuirii omului, dar omul realizează latura *subiectivă* şi-şi însuşeşte mîntuirea. Nu este deci de ajuns ca omul să înceapă a crede *în mod pasiv* că el este mîntuit, căci această credinţă îl lasă conştient de neputinţa sa şi nu-i dă decît certitudinea de a fi justificat, la judecata lui Dumnezeu, printr-o ficţiune legală, prin aplicarea unui fel de amnistie. Şi omul nu poate tot aşa să *merite* mîntuirea prin propriile-i eforturi (credinţă şi fapte), mîntuirea fiindu-i dăruită de dragostea lui Dumnezeu; el nu poate nici să multiplice acest dar bazîndu-se pe un drept, care i-ar aparţine; el poate însă şi trebuie să-şi însuşească darul imens al îndumnezeirii, după măsura propriului său efort, creînd în el însuşi asemănarea cu Dumnezeu, al cărei fundament unic este Hristos.

VII

TAINELE

Viaţa de har se împlineşte în Biserică, pentru fiecare membru, prin căile sale proprii, misterioase şi insondabile. Cu toate acestea, plăcutu-i-a Domnului să stabilească o formă determinată, accesibilă tuturor, a primirii harului Sfîntului Duh în Sfintele Taine. Tainele sînt acte sfinte, în care sub un simbol vizibil, se împărtăşeşte un dar determinat, invizibil, al Sfîntului Duh. Ceea ce este esenţial tainei, este uniunea lucrurilor vizibile cu lucrurile invizibile, uniunea unei forme exterioare cu un conţinut interior. Natura Bisericii însăşi se oglindeşte în ea, a Bisericii care este invizibilul în vizibil şi vizibilul în invizibil. Instituţia divină a tainelor stabileşte în domeniul vieţii spirituale o ordine, o măsură şi o lege; ea pune limite extazului dezordonat, inform, fără frîu, care caracterizează sectele mistice; ea dă o bază divină, obiectivă, vieţii harului. În taine, Sfîntul Duh se conferă, totdeauna şi într-un chip stabil, după un procedeu normat de Biserica, dar el este primit de oameni în mod divers. Biserica are puterea să facă să se coboare Sfîntul Duh în sfintele taine. Cincizecimea, care a avut loc odinioară pentru adunarea apostolilor, se împlineşte mereu în sînul Bisericii, în taine, graţie succesiunii apostolice sau ierarhiei. Pentru aceasta, puterea de a săvîrşi tainele este legată în mod imediat de sacerdoţiu. Acolo unde nu este sacerdoţiu, nu sînt taine, (exceptînd botezul). Aceasta nu înseamnă că, în aceste cazuri, Sfîntul Duh este absent, căci calea tainelor *nu* este singura care dă Duh Sfînt. Duhul suflă unde vrea şi darul său nu este restrîns la taine, chiar în Biserică. Dar venirea Sfîntului Duh nu ţine de cunoştinţa omenească; nimeni nu ştie de

unde vine el şi unde merge, în timp ce, în tainele Bisericii, se găseşte o *cunoştinţă* şi o formă determinată a venirii Sfîntului Duh. Biserica are adevărate taine, taine active; acesta este unul din semnele adevăratei Biserici.

Există o coincidenţă, cel puţin aparentă, între cele şapte taine ale catolicismului şi acelea ale Ortodoxiei: botezul, mirungerea, pocăinţa, cuminecătura, preoţia, cununia, maslul. Coincidenţa este perfectă? Această doctrină a "celor şapte taine" a primit de curînd puterea unei tradiţii dogmatice în Biserică. Dar ea nu s-a format decît la începutul secolului XII, mai întîi în Occident şi apoi în Orient. Trebuie să ne reamintim ca acest număr de şapte n-are un caracter definitiv, căci numărul tainelor *(sacramentalia)* este mult mai considerabil. De exemplu, există multe sfinţiri (a unei biserici, a apei, mai ales în ziua Arătării Domnului, a pîinii, a fructelor, a oricărui obiect); funeraliile şi voturile monastice erau chiar numite altădată taine. Toate aceste rituri, precum şi altele, ca sfinţirea crucilor şi icoanelor, nu se deosebesc de "cele şapte taine" în ceea ce priveşte puterea lor activă; căci ele conferă harul Sfîntului Duh tot atît de bine, atîta vreme cît se respectă anumite forme exterioare. "Cele şapte taine" nu sînt decît manifestările cele mai importante ale puterii sacramentale inerente Bisericii. În acelaşi timp, nimic nu se opune ca să se deosebească – chiar printre cele şapte taine – diferite trepte, în ce priveşte caracterul universal şi chiar în ce priveşte instituirea divină: toate tainele sînt deopotrivă mistere care comunică darurile Sfîntului Duh. Dar ortodocşii cu protestanţii, pot să pună deoparte botezul şi euharistia, ca instituite de Mîntuitorul însuşi şi ca fiind indispensabile pentru toţi creştinii. Acestea sînt "tainele evanghelice". Ele au existat în toate timpurile vieţii Bisericii. Celelalte taine sînt de asemenea întemeiate pe cuvintele Scripturii, şi în mod direct sau indirect, pe cuvintele

Mîntuitorului nostru, dar ele n-au fost stabilite de Biserică decît puţin cîte puţin; unele dintre ele (de exemplu căsătoria, hirotonia, maslul) nu sînt administrate tuturor membrilor Bisericii. Totuşi o asemenea distincţie este mai degrabă de domeniul teologiei decît de al vieţii practice. În practică, sacerdoţiul serveşte de bază tuturor tainelor, (exceptînd botezul). Dar, sacerdoţiul nu s-a constituit decît în epoca subapostolică, cînd a trebuit ca cineva să înlocuiască pe apostolii care se mutau din această lume, şi ca ceva să înlocuiască creştinismul primitiv.

Ansamblul tainelor sfinţeşte viaţa omului şi viaţa neamului omenesc şi-i asigură plenitudinea harului. O putere specială îi este inerentă fiecărei taine.

I. *Botezul* este o naştere spirituală. Îmbrăcîndu-se în Hristos, omul natural moare, precum şi păcatul originar, care-i este înnăscut. Un om nou se naşte. Este cîştigarea puterii mîntuitoare a operei răscumpărătoare a lui Hristos. Botezul este singura taină, care, în absenţa unui preot, poate să fie administrată de un laic (bărbat sau femeie), în virtutea sacerdoţiului creştin universal. Dar el nu poate să fie administrat decît de un creştin şi prin puterea Bisericii, al cărui instrument este creştinul; un botez care ar fi administrat de un necreştin n-ar fi valabil (contrar concepţiei catolice romane), căci botezul este un act de har al Bisericii şi nu un act magic. Forma botezului este o întreită scufundare în numele Sfintei Treimi. *Orice* botez creştin conferit în numele Sfintei Treimi este valabil şi aceasta nu numai în limitele Ortodoxiei, ci şi în afară de ea; practica Bisericii vechi şi a Bisericii moderne dă cu suficienţă mărturii despre acest lucru. În regulă generală, acei care au fost botezaţi o dată nu sînt rebotezaţi (afară de vreo excepţie motivată special).

II. *Taina Mirului* este administrată în Biserica ortodoxă imediat după botez. Ea nu poate fi administrată de un laic, ci numai de un preot sau de un episcop, iar sfîntul

mir pentru această taină este sfinţit de o adunare de episcopi, aşa că este vorba de o taină episcopală, deşi ea este administrată în mod nemijlocit de preot. Această taină suplineşte punerea mîinilor de către apostoli; în Biserica primară, apostolii puneau mîinile peste toţi acei care erau botezaţi, conferindu-le nu o demnitate ierarhică, ci titlul sfînt de creştin (laic). Iată pentru ce acum acest rol îl îndeplineşte autoritatea episcopală. Această taină dă acces la viaţa de har în Biserică, prin mijlocirea participării la toate tainele. Creştinii, care vin la Ortodoxie, după ce au fost membrii ai confesiunilor lipsite de un sacerdoţiu recunoscut, sînt primiţi în Biserică prin ungerea cu sfîntul mir. Numai după această ungere pot ei participa la celelalte taine. Mirungerea, care se îndeplineşte cu aceste cuvinte: "Pecetea darului Sfîntului Duh", corespunde unei Cincizecimi individuale în viaţa fiecărui creştin. Fiecare creştin primeşte darul Sfîntului Duh, care-i este propriu; el primeşte din nou slava inerentă sufletului şi trupului primului Adam, slavă pierdută prin păcat (Rom. 3, 23), precum şi germenele transfigurării şi al Învierii.

III. *Pocăinţa*, numită cîteodată al doilea botez, este aplicarea puterii de "a lega şi a dezlega" păcatele, dată de Hristos apostolilor şi urmaşilor lor. Deşi, la botez, dominarea păcatului originar este suprimată în om, puterea păcatului rămîne totuşi ancorata în fiinţa lui naturală, sub formă de înclinare la păcat, sub formă de pecabilitate generală. Pentru a se elibera de păcatele făcute după botez, se mărturisesc greşelile, unui săvîrşitor autorizat, episcop sau preot; acesta dă atunci dezlegarea care conferă harul, şterge păcatele şi reîmpacă pe om cu Dumnezeu.

IV. *Euharistia*, sau Cina Domnului, este primirea pîinii cereşti prin împărtăşirea cu Trupul şi Sîngele lui Hristos, după instituirea Mîntuitorului însuşi. Această taină nu poate fi administrată decît de un preot sau de un episcop instituit în mod legal. Biserica învaţă că pîinea şi

vinul sînt schimbate în Trupul şi Sîngele lui Hristos, ce s-au dat în Sfînta Cină. Dar Ortodoxia nu este de acord cu doctrina latină a transubstanţiunii, în care se distinge o substanţă ce se schimbă şi accidente, care nu se schimbă*. Hristos, care se oferă în taina Cinei, este acolo prezent cu adevărat. Uzul "sfintelor daruri" este limitat, în Ortodoxie, la împărtăşire. Ortodoxia nu practică, în afară de liturghie, cultul elementelor sfinte: expunerea ostiei, binecuvîntarea dată cu ea, adoraţia ostiilor rezervate, aşa cum face catolicismul. Sfinţirea sfintelor daruri se săvîrşeşte în timpul întregii liturghii a cărei parte esenţială constă în cuvintele de instituire ale Mîntuitorului, urmate de invocarea Sfîntului Duh şi de binecuvîntarea elementelor (*epiclesis*). Toţi credincioşii se împărtăşesc sub amîndouă formele, adică nu numai clerul, ci şi laicii. Euharistia este ofranda unei jertfe fără de sînge; ea are puterea jertfei de pe Golgota, este o participare la aceasta. Ea este oferită "pentru toţi şi pentru toate", pentru vii şi pentru morţi.

V. *Punerea mîinilor* (hirotonia) este o taină prin care sînt conferite darurile ierarhice de către episcop, care pune mîinile peste capul subiectului. Poporul Bisericii consimte la această hirotonie; el participă la ea prin voinţă, cuvînt şi rugaciune. Harul transmis prin această taină este de neşters şi hirotonia nu se repetă (însă clericii nedemni pot fi revocaţi). Sînt trei trepte ierarhice: episcopatul, presbiteratul, diaconatul (treptele inferioare, acelea de citeţ şi de subdiacon, sînt în afară de ierarhia instituită prin punerea mîinilor).

VI. *Căsătoria* este o sfinţire a uniunii naturale a bărbatului şi a femeii în vederea unei vieţi creştine comune şi a procreării. Căsătoria, care se împlineşte "în Hristos şi în Biserică", pune baza unei mici biserici domestice, care este familia.

---

* Să se vadă articolul meu: *Dogma euharistica* (în rusă), *La Voie*, 1930, Nr. 1-2.

VII. *Ungerea bolnavilor (maslul)* este taina însănătoşirii întregii naturi omeneşti, a sufletului şi a trupului. Liberarea din păcatele pentru care nu s-ar fi putut face penitenţă şi ajutorul în lupta împotriva păcătuirii se unesc, laolaltă, cu vindecarea trupească. Ungerea poate să săvîrşească fie întoarcerea la sănătate, fie creşterea puterii necesare unei morţi creştine. Rezultă că această taină are două feţe: una îndreptată înspre vindecare, alta înspre liberarea din boală prin moarte.

În afară de aceste şapte taine, viaţa de har a Bisericii cuprinde multe acte de sfinţire şi multe rituri care posedă o putere sacramentală *(sacramentalia)*; se poate spune că toate actele serviciului divin sînt de acest fel. Noi nu ne vom opri la studiul acestor acte. Să arătăm numai că prin ele, prin materiile pămînteşti şi sub forme diverse, harul Sfîntului Duh se revarsă fără încetare peste lume; acest har prepară cosmosul pentru transfigurarea viitoare, pentru crearea unui cer nou şi a unui pămînt nou. Un ajutor de har este oferit omului, după trebuinţele sale personale, printr-o binecuvîntare, o rugăciune, o slujbă. Puterea care sfinţeşte şi împlineşte, este *numele lui Dumnezeu*. Binecuvîntarea şi sfinţirea se fac în numele lui Dumnezeu; de aceea acest nume este înconjurat, în Ortodoxie, de o veneraţie specială, care corespunde veneraţiei numelui lui Dumnezeu – tetragrama sacră, în Vechiul Testament. Cel mai dulce dintre nume, numele Mîntuitorului Iisus, este neîncetat repetat în "rugăciunea lui Iisus", în ceea ce se numeşte acţiunea spirituală, formă de rugăciune proprie Ortodoxiei: dar numele de Iisus este şi numele Sfintei Treimi. Veneraţia numelui lui Dumnezeu este baza pietăţii şi a liturghiei ortodoxe*.

* Să se vadă cartea mea: *Introduction philosophique à la vénération du nom de Dieu*.. Numai primul capitol a apărut într-o ediţie germană, consacrată jubileului lui Massaryk, sub titlul: *Was ist das Wort?*

VIII

FECIOARA ŞI SFINŢII ÎN ORTODOXIE

Biserica ortodoxă venerează pe Fecioara Maria ca pe cea care este "mai cinstită decît Heruvimii şi mai preamărită fără de asemănare decît Serafimii", ca pe cea care este superioară oricărei făpturi. Biserica vede în ea pe Maica lui Dumnezeu, cea care, fără a se substitui unicului Mijlocitor, mijloceşte înaintea Fiului pentru tot neamul omenesc; şi noi o rugăm fără încetare să mijlocească pentru noi. Iubirea şi veneraţia faţă de Fecioara este sufletul pietăţii ortodoxe, inima ei, ceea ce încălzeşte şi însufleţeşte trupul întreg. O credinţă în Hristos, care nu implică naşterea sa virginală şi veneraţia Maicii sale, este o altă credinţă, un alt creştinism decît acela al Bisericii ortodoxe. Prin absenţa Fecioarei din credinţă şi din viaţă diferă cel mai mult protestantismul de Ortodoxie. Perfecta reuniune a divinului cu *umanul* în Hristos este legată de sfinţirea şi de proslăvirea naturii omeneşti, adică în primul rînd a Maicii lui Dumnezeu. Biserica nu separă niciodată pe Maica de Fiu, pe aceea care a întrupat de Acela care s-a întrupat; adorînd umanitatea lui Hristos, ea venerează pe maica sa, de la care El a primit această umanitate şi care reprezintă, în persoana sa, neamul omenesc în întregime. În ea s-a realizat toată sfinţenia accesibilă umanităţii, chiar după păcat, cu ajutorul harului divin, în Biserica Vechiului Testament. Dar, Biserica Vechiului Testament avea ca scop să ridice, să păstreze şi să prepare o umanitate sfîntă, demnă să primească Sfîntul Duh, adică demnă de Buna Vestire, în persoana Fecioarei; pentru aceasta Maria nu este numai instrumentul, ci şi *condiţia* directă şi pozitivă a Întrupării, aspectul ei omenesc. Hristos nu putea să se întrupeze violentînd natura

omenească, în mod mecanic. Trebuia ca această natură să spună de la sine, prin gura fiinţei omeneşti celei preacurate: "Iată roaba Domnului; fie mie după cuvîntul tău". Acesta a fost momentul cînd Sfîntul Duh se coborî peste ea; a fost Cincizecimea Fecioarei prin Buna Vestire; şi Duhul a sfinţit-o cu desăvîrşire şi a rămas asupra ei. Biserica ortodoxă nu admite dogma catolică din 1854, dogma Imaculatei Concepţii a Fecioarei, în sensul că ea ar fi fost scutită de păcatul originar la naşterea sa.* Dar Ortodoxia nu admite în "Cea fără prihană" nici un păcat individual, căci aşa ceva nu ar corespunde cu demnitatea de maică a lui Dumnezeu. Legătura între Fecioară şi Fiul său nu se mărgineşte numai la naştere; ea dăinuieşte în măsura însăşi, în care divinul şi umanul sînt în mod inseparabil uniţi în Hristos. Fecioara – nesfîrşit de umilă – rămîne, în general, în umbră în timpul misiunii pămînteşti a Mîntuitorului; ea nu iese din această umbră decît pentru a sta aproape de cruce, pe Golgota. În suferinţa sa maternă, ea a făcut împreună cu Fiul drumul Golgotei, a luat parte la Patima Lui. Ea a trebuit să participe de asemenea prima la Învierea Lui. Fecioara Maria este centrul invizibil, dar real al Bisericii apostolice, în ea este ascuns secretul creştinismului primitiv, precum şi al Evangheliei Duhului, scrisă de Sf. Ioan, pe care Hristos i-l dădu ca fiu, de sus, de pe cruce. Murind de moarte naturală în ziua Adormirii sale, ea n-a fost captivă corupţiei, ci, înviată de Fiul său, ea şade, în trupul ei glorificat, de-a dreapta lui Hristos, în ceruri. În ea s-a realizat ideea Înţelepciunii dumnezeieşti în creaţia lumii; ea este Înţelepciunea în lumea creată; în ea s-a "justificat" Înţelepciunea divină şi astfel veneraţia Fecioarei se confundă cu a Înţelepciunii divine. În Fecioara s-au unit Sofia cerească

* Să se vadă cartea mea: *Rugul aprins* (despre cultul ortodox al Fecioarei), (în rusă). Paris, 1927.

şi Sofia lumii create, Sfîntul Duh şi ipostaza omenească. Trupul său a devenit complet spiritual şi transfigurat. Ea este justificarea, scopul şi înţelesul creaţiei; ea este, în acest înţeles, slava lumii. În ea Dumnezeu este deja "totul în toţi".* Şezînd în ceruri, în stare preamărită, Fecioara rămîne maica neamului omenesc, pentru care ea se roagă şi mijloceşte. Pentru aceasta, Biserica îi adresează rugăciunile ei, cerîndu-i ajutor. Ea acoperă lumea cu vălul său, rugîndu-se, plîngînd pentru păcatele lumii; la Judecata de Apoi, ea va mijloci înaintea Fiului său şi-i va cere milă. Ea sfinţeşte lumea naturală întreagă, în ea şi prin ea, lumea atinge transfigurarea. Pe scurt, veneraţia Fecioarei înseamnă cu pecetea ei toată antropologia şi cosmologia creştină, toată viaţa de rugăciune şi pietate. Rugăciunile adresate Fecioarei ocupă un aşa loc în slujba ortodoxă, încît acest loc nu s-ar putea nici delimita. În afară de sărbători şi de zilele consacrate Fecioarei, fiecare slujbă conţine rugăciuni nenumărate, care-i sînt adresate, iar numele ei este în mod constant pronunţat în biserică, alături de numele Mîntuitorului nostru Iisus Hristos. Icoanele sale se găsesc înaintea noastră pe iconostas, în diverse locuri din biserică şi în casele credincioşilor. Există numeroase tipuri, ale căror originale sînt considerate miraculoase. Această căldură proprie pietăţii din cultul Maicii vine de la umanitatea Fecioarei şi de la natura sa feminină. În ea şi prin ea, femininul primeşte un loc în pietate, nu fără o conexiune cu Sfîntul Duh. Sfîntul Duh nu se întrupează într-un om, ci se manifestă în umanitate. Fecioara Maria, "roaba Domnului", este tocmai o personalitate transparentă acţiunii Sfîntului Duh.

O aşa de mare veneraţie a Fecioarei în Ortodoxie poate uneori să smintească, pentru că se vede aici o analogie cu păgînismul. Se caută prototipul Fecioarei

* *Rugul aprins*, pag. 191.

în Isis şi alte divinităţi feminine. Totuşi, dacă se admite chiar că păgînismul ar fi avut o anumită preştiinţă obscură, diferenţa între zeiţe şi Fecioara, care este creatură preamărită complet îndumnezeită, este prea evidentă pentru ca să se poată abuza de această ipoteză. (Trebuie să se remarce că nuanţele care disting cultul Fecioarei în Occident – cultul cavaleresc al "Madonei", al "frumoasei doamne" – sînt cu totul străine spiritului sobru al Ortodoxiei).

Cultul Sfinţilor ocupă un loc considerabil în pietatea ortodoxă. Sfinţii sînt mijlocitorii şi protectorii noştri în ceruri şi, în consecinţă, membri vii şi activi ai Bisericii militante. Prezenţa lor binecuvîntată în Biserică se manifestă prin icoanele şi moaştele lor; ea ne înconjoară cu un nor de rugăciune, cu un nor al slavei lui Dumnezeu. Acest nor nu ne separă de Hristos, ci ne apropie de el, ne uneşte cu el. Nu mijlocitorii între Dumnezeu şi oameni vor înlătura pe Unicul Mijlocitor, care este Hristos; sfinţii sînt prietenii noştri, care se roagă cu noi şi ne ajută în misiunea noastră creştină şi în raporturile noastre cu Hristos. Se apropie cîteodată cultul sfinţilor de cultul păgîn al eroilor sau al semi-zeilor şi se identifică acest cult cu politeismul păgîn. Adevărat vorbind, această asemănare nu este aşa de plină de "sminteală" cum s-ar putea crede. Alături de erorile şi superstiţiile lui, păgînismul putea să aibă presentimente considerabile, "umbra viitorului". Biserica este Trupul lui Hristos şi cei care se mîntuiesc în Biserică primesc puterea şi viaţa lui Hristos; ei sînt îndumnezeiţi, devin "dumnezei după har"; devin Hristoşi în Iisus Hristos.

Ortodoxia nu crede că preamărirea sfinţilor se bazează pe meritele speciale ale sfinţilor în faţa lui Dumnezeu – merite prisositoare sau merite necesare – pentru care ei ar primi o recompensă de care ar putea încă să facă să beneficieze acei ce n-ar avea de-ajuns. Această

concepţie orgolioasă ar pune cu adevărat pe sfinţi în rangul semi-zeilor. Sfinţii sînt acei care, prin credinţa lor activă şi dragostea lor, au realizat asemănarea cu Dumnezeu şi au manifestat chipul lui Dumnezeu în toată puterea lui; acei care au atras asupra lor un har abundent. Sfinţenia are atîtea forme cîte individualităţi umane. Opera sublimă a sfinţeniei are totdeauna un caracter individual şi creator. Biserica cunoaşte diverse grade de sfinţenie sau aspecte spirituale: profeţi, apostoli, martiri, dascăli, călugări venerabili, soldaţi şi regi, medici anarghiri; şi cu siguranţă această listă nu este definitivă: fiecare epocă (între altele a noastră) descoperă un nou aspect al sfinţeniei, alături de cele ce există deja. În afară de aceasta, lumea nu cunoaşte pe toţi sfinţii; sînt sfinţi pe care Domnul îi lasă necunoscuţi lumii. Există o sărbătoare a *tuturor sfinţilor*, cînd se comemorează toţi sfinţii în *reuniunea* lor şi de asemenea în *totalitatea* lor, care implică pe acei ce sînt proslăviţi şi pe acei ce nu sînt. Dumnezeu acordă sfinţilor, precum şi îngerilor săi puterea de a împlini voia sa printr-un ajutor activ, deşi invizibil, acordat oamenilor. Ei sînt Biserica "invizibilă", care trăieşte din aceeaşi viaţă cu Biserica vizibilă. Ei sînt mîinile lui Dumnezeu, prin care Dumnezeu săvîrşeşte lucrările Sale. Pentru aceasta este dat sfinţilor să facă fapte de iubire chiar după moartea lor, nu ca fapte necesare pentru mîntuirea lor – căci această mîntuire este deja atinsă – ci pentru a ajuta pe fraţii lor în calea mîntuirii. Sufletul care stă în mod individual în faţa lui Hristos nu trebuie să fie izolat. Fiii oamenilor, care aparţin aceluiaşi neam omenesc, nu pot şi nu trebuie să se închidă în singurătatea lor. Şi, în faţa lui Hristos care ne-a învăţat a spune: "*Tatăl nostru*", noi ne ţinem *împreună*, cu toţi fraţii noştri, în măsura în care ei sînt fraţii noştri, adică mai întîi cu sfinţii. Iată ce este "comuniunea sfinţilor".

În rugăciunile noastre adresate sfinţilor, trebuie să se respecte o anumită "perspectivă" spirituală interioară. Sfinţii nu trebuie să ne acopere măreţia lui Hristos; şi viaţa noastră în Hristos şi prin el în Sfînta Treime nu trebuie să fie împuţinată. Conştiinţa Bisericii ne arată dreapta măsură de ţinut. Dar nu s-ar putea tăgădui că în practică, superstiţia şi lipsa de instrucţie religioasă pot să ducă către politeism şi către un "sincretism", în care urme păgîne subzistă în mod discret alături de creştinism. Cauza acestei devieri posibile nu este în cultul însuşi al sfinţilor. Cei ce înlătură acest cult simt din această pricină o mare pagubă duhovnicească; deşi rămîn cu Hristos, ei pierd justul lor raport cu el. Ei sînt destinaţi să rămînă duhovniceşte fără familie, fără rasă, fără casă, fără părinţi şi fraţi în Hristos. Ei parcurg calea mîntuirii singuri, fiecare pentru sine, fără a căuta exemple şi fără să cunoască comuniunea cu alţii. Cu siguranţă, în fapt, nu se împlineşte totul cu o logică aşa de riguroasă şi autoritatea şi exemplul sfinţilor Bisericii se înlocuiesc prin învăţămîntul dascălilor (bunăoară al apostolilor). Dar cei ce înlătură cultul sfinţilor nu primesc de la aceştia decît un învăţămînt; nu se roagă cu ei, nu-i roagă; căci o rugăciune comună cu cei ce nu mai sînt nu este realizabilă decît dacă această rugăciune le este adresată.

Cum învaţă Biserica misterul judecăţii lui Dumnezeu asupra sfinţilor? Altfel zis, cum se face preamărirea sfinţilor? Iată cum ar trebui să se răspundă în fond la această chestiune: această proslăvire devine de la sine evidentă pentru Biserică; semne speciale, diferite după cazuri (minuni, incoruptibilitatea moaştelor, şi mai ales ajutoare duhovniceşti) mărturisesc despre acest lucru. Puterea ecleziastică, prin actul ei oficial, nu face decît să dea mărturie despre aceste fapte conştiinţei ecumenice a Bisericii şi să facă legală veneraţia sfîntului. Această

preamărire (locală sau universală) precede în fapt canonizarea juridică, ce o confirmă. În Ortodoxie, actul de canonizare nu presupune o procedură aşa de minuţioasă ca în catolicism. Canonizarea este efectuată printr-un act al puterii bisericeşti – ecumenice sau locale. Izvorul sfinţeniei nu seacă în Biserică; aceasta a cunoscut sfinţi în toate timpurile existenţei sale. Viitorul va manifesta de asemenea noi aspecte ale Sfinţeniei, conforme vieţii epocii; şi noi credem că acest viitor va încorona cu aureola sfinţeniei umanitatea creată în numele lui Hristos.

O consecinţă a cultului sfinţilor este veneraţia moaştelor lor. Moaştele sfinţilor, cînd ele s-au păstrat (ceea ce nu se întîmplă totdeauna) sînt cu totul special venerate: cu deosebire, părticele din moaşte sînt plasate în *antimisul*, pe care se săvîrşeşte liturghia. (Este o amintire de la Biserica primitivă, cînd liturghia era săvîrşită pe mormintele martirilor). Din punct de vedere dogmatic, veneraţia moaştelor (ca şi a icoanelor sfinţilor) se bazează pe credinţa într-o legătură specială între spiritul sfîntului şi moaştele lui, legătură pe care moartea n-o distruge. Puterea morţii este limitată, în ceea ce îi priveşte pe sfinţi; sufletele lor nu părăsesc cu desăvîrşire trupurile lor; sfinţii rămîn prezenţi în duh şi graţie, în moaştele lor, chiar în cea mai mică părticică.

Fiecare zi a anului bisericesc este consacrată pomenirii unui sfînt. Vieţile sfinţilor sînt un izvor nepreţuit de edificare creştină în Biserica orientală, precum şi în Biserica occidentală. Biserica nu este lipsită niciodată de sfinţi, tot aşa după cum nu-i lipseşte nici harul Sfîntului Duh, iubirea şi credinţa; "centura de aur" a sfinţilor cunoscuţi şi necunoscuţi lumii se prelungeşte pînă la sfîrşitul veacurilor. Ultimul mare sfînt, glorificat în Biserica rusă în secolul XX, este venerabilul Serafim de Sarov. El strălucea în întregime de bucuria în Sfîntul Duh; tuturor celor ce veneau la dînsul, el le spunea:

"Bucuria mea! Hristos a înviat!" Sînt mulţi slujitori ai Bisericii şi mulţi asceţi din secolul XIX, pe care credincioşii îi consideră sfinţi, dar care n-au fost încă canonizaţi în mod formal (ceea ce este imposibil actualmente din cauza persecuţiei). Este cazul multor *stareţi*, conducători spirituali ai călugărilor şi ai poporului întreg, între alţii acei din mănăstirea Optina şi din alte mănăstiri. Este cazul episcopilor, ca Teofan Zăvorîtul, care a stat timp de 30 de ani într-o recluziune completă la mănăstirea Vîşenski, † 1894. Sînt cazuri de preoţi ca părintele Ioan de Cronstadt. În ce priveşte pe martiri, ei sînt de numărat în zilele noastre cu miile. Aceştia sînt "sufletele celor ce-au fost decapitaţi pentru că au mărturisit pe Hristos şi pentru că au crezut Cuvîntului lui Dumnezeu şi sufletele tuturor acelora care nu s-au închinat bestiei" (Apoc.20, 4).

Printre sfinţi, Sf. Ioan Înaintemergătorul şi Botezătorul, "prietenul Mirelui" *, "cel mai mare printre cei ce s-au născut din femeie", este sfîntul suprem, cel mai aproape de tronul lui Dumnezeu. (Biserica catolică tinde recent şi într-un chip arbitrar să pună în primul plan pe Sf. Iosif). În iconografie, această credinţă a Ortodoxiei se exprimă în Deisis (Δέησις, rugăciune), reprezentare a lui Hristos aşezat pe un tron, înaintea căruia stau – la dreapta-Fecioara, la stînga-Înaintemergătorul. Aceasta înseamnă că Înaintemergătorul, ca şi Fecioara, este cu deosebire aproape de Hristos şi că are o putere specială de a-i adresa rugăciuni. Fecioara şi Înaintemergătorul stau înaintea Cuvîntului întrupat, reprezentînd culmea şi gloria creaţiei; ei stau mai aproape de el ca lumea îngerilor. Aceeaşi idee este exprimată în distribuţia icoanelor pe iconostas (perete subţire pictat cu icoane, care închide

* Să se vadă cartea mea *Prietenul Mirelui* (despre veneraţia ortodoxă a Înaintemergătorului)., 1928 (în rusă).

altarul în bisericile ortodoxe). Icoanele lui Hristos, înconjurate de ale Fecioarei şi de ale Înaintemergătorului, ocupă un loc central; vin pe urmă ale îngerilor şi ale sfinţilor. Fără îndoială Fecioara este proslăvită de Biserică, fiind "mai cinstită decît Heruvimii şi mai preamărită fără de asemănare decît Serafimii". Dar şi Înaintemergătorul este aşezat mai sus decît lumea îngerilor. Iconografia exprimă această idee, reprezentînd cîteodată pe Înaintemergător cu aripi, ca pe un înger.

Slava creaţiei lui Dumnezeu constă nu numai în lumea oamenilor, ci şi în a îngerilor, nu numai pe "pămînt", ci şi în "cer". Biserica ortodoxă are o doctrină despre îngeri; veneraţia îngerilor se apropie în practică de a sfinţilor. Ca şi sfinţii, îngerii se roagă şi mijlocesc pentru neamul omenesc şi noi le adresăm rugăciunile noastre. Dar această apropiere nu şterge diferenţa, care există între lumea puterilor fără trup şi neamul omenesc. Îngerii formează un domeniu special al creaţiei, care este totuşi în legătură cu umanitatea.* Îngerii – ca şi oamenii – poartă în ei chipul lui Dumnezeu. Însă plenitudinea acestui chip nu este inerentă decît omului: avînd un trup, el participă la lumea pămîntească întreagă şi domină asupra ei, conform instituirii divine. Îngerii, dimpotrivă, neavînd trup, n-au lume sau natură, care să le fie proprie; dar ei sînt totdeauna aproape de Dumnezeu, trăiesc totdeauna în El. Îngerii sînt de esenţă spirituală. Se spune uneori că ei au trupuri transparente, cîteodată şi că n-au trup deloc şi aceasta corespunde mai bine fondului lucrurilor. Cu toate acestea, chiar neavînd trupuri, sfinţii îngeri sînt în legătură pozitivă cu lumea omenească. Biserica învaţă că omul are un înger păzitor, care stă în faţa Domnului. Îngerul nu este numai un

* Să se vadă cartea mea: *Scara lui Iacov* (despre îngeri), 1929, Paris (în rusă).

prieten şi un protector, care apără de rău şi trimite bunele gînduri, ci oarecum un prototip ceresc al omului. Chipul lui Dumnezeu este realizat în creatură – îngerii şi oamenii – aşa fel că îngerii sînt prototipuri cereşti ale oamenilor; îngerii păzitori sînt mai ales părinţii noştri spirituali. Scriptura atestă că paza şi îndrumarea elementelor, localităţilor, popoarelor, societăţilor este încredinţată îngerilor păzitori ai cosmosului şi chiar substanţa lor comportă ceva armonic cu elementele pe care le păzesc. După mărturia *Revelaţiei*, îngerii participă în mod constant şi activ la viaţa lumii, precum şi la viaţa fiecăruia dintre noi; dacă sîntem atenţi la viaţa spirituală, putem să auzim aceste glasuri ale lumii de dincolo şi să simţim cum venim în contact cu ea. Lumea îngerilor, pe care o cunoaştem la naştere şi care este în consecinţă accesibilă amintirilor noastre (*anamnesis* a lui Platon), ni se deschide după moarte, cînd – după credinţa Bisericii – îngerii primesc şi conduc sufletul mortului. Dar alături de îngeri de lumină, sînt îngeri căzuţi, sau demoni, duhuri rele, care influenţează asupra noastră şi lucrează asupra înclinaţiilor noastre. Duhurile rele devin vizibile pentru cei ce au atins un anumit grad de experienţă spirituală. Evangheliile şi tot Noul Testament nu lasă nici o îndoială în această privinţă. Ortodoxia înţelege aceste mărturii într-un chip cu totul realist; ea nu admite exegeza alegorică şi cu atît mai puţin vede ea în aceste texte o simplă influenţă a sincretismului religios. Lumea spirituală, existenţa bunelor şi relelor duhuri, este evidentă pentru toţi cei ce trăiesc o viaţă duhovnicească. Şi credinţa în sfinţii îngeri este o mare bucurie şi o consolare pentru creştin. Ortodocşii se roagă îngerilor lor păzitori şi tuturor puterilor cereşti, mai ales arhi-strategului Mihail şi arhanghelului Gavriil.

După datina ortodoxă, se dă, la botez, un nume în onoarea unui sfînt creştin, care este numit mai tîrziu

îngerul acestui om (şi ziua sărbătorii sale este numită "ziua îngerului"). Aceasta arată că sfîntul şi îngerul păzitor intră în slujba omului în aşa măsură, încît sînt desemnaţi cu un acelaşi nume (deşi ei nu sînt identici). Cu ocazia unei schimbări spirituale, care este, pentru a spune astfel, o nouă naştere, se schimbă numele; este cazul pentru intrarea în religie şi acela care poartă un nou nume este încredinţat de atunci unui sfînt nou.

Venerarea îngerilor şi a sfinţilor crează în Ortodoxie o atmosferă de familie spirituală, atmosferă plină de iubire şi de linişte. Această venerare nu poate să fie separată de iubirea lui Hristos şi a Bisericii – trup al lui Hristos.

Dar duhurile întunericului, îngerii căzuţi invadează în această împărăţie de lumină; influenţa lor corupe viaţa oamenilor. Împotriva acestor duhuri, cerul şi oamenii şi lumea spirituală duc o luptă *duhovnicească*. Aceste puteri rele în om întăresc slăbiciunile lui şi cîteodată angajează o luptă directă şi manifestă (viaţa marilor asceţi şi anahoreţi stă mărturie). Biserica nu s-a depărtat de demonologia profesată de Evanghelie şi de întreg Noul Testament. De bună seamă, aceste concepţii au devenit astăzi mai complexe, prin faptele pe care ştiinţa ni le descoperă în legătură cu bolile mintale, simptomele şi tratamentul lor. Dar oricare ar fi achiziţiile ştiinţei în privinţa legăturii dintre viaţa sufletului şi a trupului, nimic nu probează că omul nu este accesibil influenţei demonilor. Nu se poate afirma că orice maladie mintală este de natură sau de origine spirituală. Dar tot aşa nu se poate afirma că influenţe demonice nu pot să fie legate de maladiile mintale; ceea ce se numeşte halucinaţie poate să se considere – cel puţin cîteodată – ca o viziune a lumii spirituale, nu în partea ei luminoasă, ci în partea ei întunecoasă. În afară de acestă viziune

directă, pe care o caută atîta ocultiştii, influenţa puterilor întunericului se exercită într-un chip imperceptibil, spiritual. Taina botezului este precedată de "rugăciunile catehumenilor", care comportă patru rugăciuni, în care puterile demonice sînt exorcizate şi somate să iasă din noul botezat.

IX

CULTUL ORTODOX

Cultul ortodox, prin frumuseţea şi varietatea lui, este ceva unic în creştinătatea întreagă. El uneşte culmile inspiraţiei creştine cu cea mai frumoasă moştenire antică primită din Bizanţ. Viziunea frumuseţii spirituale se uneşte, în cultul ortodox, cu a frumuseţii lumii. Rusia, atît de dotată pentru arte, a adăugat la această moştenire sfîntă un element de noutate şi de prospeţime, aşa că Biserica rusă a devenit continuatoarea Bizanţului. Fiecare din ramurile istorice ale creştinismului universal a primit un dar special, o caracteristică proprie: catolicismul are ca parte darul de a organiza şi de a administra; protestantismul, darul etic al probităţii de viaţă şi al probităţii intelectuale; cît despre popoarele ortodoxe – şi înainte de toate Bizanţul şi Rusia – lor le-a revenit darul să pătrundă frumuseţea mintală, frumuseţea lumii spirituale. Şi această viziune, această speculaţie artistică şi spirituală, se traduce în afară prin formele pietăţii şi ale cultului ortodox. Acest cult este "cerul pe pămînt" *, este manifestarea frumuseţii lumii spirituale. În slujba ortodoxă, elementul de frumuseţe, ca slavă a lui Dumnezeu ce umple Biserica, ocupă un loc independent, alături de rugăciune şi de edificare. Este vorba, cel puţin în tendinţa fundamentală, de o artă spirituală, ideală, care prin ea însăşi ne dă sentimentul "dulceţii Bisericii". Este natural ca, în anumite cazuri, acest ele-

* Să se vadă articolul meu: *Le ciel sur la terre*, în colecţia pentru creştinismul oriental *Una sancta*, München, 1928. Să se vadă şi *Das östliche Christentum*, hesg. von Prof. K. Ehrenberg, 2 vol. Articole de diferiţi autori (cu deosebire al meu: "Die Kosmodicee").

ment să fie capabil a provoca un zel prea exclusiv, exagerat; ritul devine atunci ceva absolut şi imuabil: acesta este cazul vechilor credincioşi ruşi din secolul XVII. O altă trăsătură a slujbei ortodoxe este *realismul* ei. Nu este vorba numai de pomenirea într-o formă artistică a evenimentelor evanghelice sau a altor evenimente în legătură cu Biserica. Este vorba şi de actualizarea acestor fapte, de reînnoirea lor pe pămînt. În timpul slujbei Crăciunului, nu se face numai o simplă amintire despre naşterea Mîntuitorului; ci cu adevărat Hristos se naşte într-un chip misterios, aşa după cum, în ziua de Paşti, El învie; tot aşa se întîmplă şi cu Schimbarea la faţă, cu Intrarea în Ierusalim, taina Cinei, a Patimilor, a Îngropării şi a Înălţării lui Hristos, precum şi cu toate evenimentele vieţii Sfintei Fecioare, de la naştere pînă la Adormire. Viaţa Bisericii, în slujbele ei, ne face sensibilă Întruparea, care se împlineşte în mod tainic: Mîntuitorul continuă să trăiască în Biserică, în această formă, în care el s-a manifestat odată pe pămînt şi care există pentru toate timpurile; şi îi este dat Bisericii să facă vii amintirile sfinte; aşa că noi devenim noii lor martori şi participăm la ele. Aceasta este, în particular, semnificaţia lecturilor evanghelice, care fac parte din liturghie. Se poate spune aceasta vorbind de toate lecturile Evangheliei, dar mai ales în legătură cu evenimentele evanghelice cele mai importante: ele nu sînt numai pomenite, ci se împlinesc din nou în Biserică. Întreaga slujbă capătă valoarea unei vieţi divine, pentru care Biserica devine locul propriu. Această trăsătură reiese chiar din arhitectura bisericii ortodoxe. Fie că e cupola Sfintei Sofia din Constantinopol, care reprezintă într-un chip admirabil cerul Înţelepciunii divine oglindindu-se pe pămînt, fie că este cupola de piatră ori de lemn a unei biserici ruse pline de o dulce căldură: impresia este aceeaşi. Biserica gotică se lansează în înălţime, către transcendent, dar rămîne

totdeauna o distanţă de netrecut. Dimpotrivă, sub cupola ortodoxă, care este mai joasă, care adună şi reuneşte, simţi că locuieşti în casa Tatălui, după uniunea realizată între divin şi uman. Acesta este sentimentul fundamental al Ortodoxiei, care se oglindeşte imediat în cultul său. Cultul ortodox în întregime este mărturia şi realizarea acestei concepţii de viaţă, a cunoaşterii intime, a umanizării ori a întrupării lui Dumnezeu, încoronată de Înviere. Graţie acestui sentiment, Ortodoxia posedă cu adevărat cunoştinţa şi bucuria, aşa cum le posedau primii creştini. Fără îndoială, ea nu are simplitatea exterioară a creştinismului primar, căci poartă toată povara bogăţiei şi a complexităţii tuturor veacurilor. Dar, sub acest greu veştmînt de aur, ea ascunde o apă vie: credinţa sinceră şi simplă, cunoaşterea lui Hristos, lumina Învierii sale. Misterele cultului ortodox ating punctul lor culminant şi puterea lor cea mai mare în slujbele săptămînii sfinte şi în săptămîna Paştilor.

Frumuseţea, bogăţia şi puterea acestor slujbe pun stăpînire pe suflet în mod irezistibil şi-l avîntă într-un torent mistic. La sfîrşitul primelor zile din această săptămînă (Miercuri) ungerea picioarelor Mîntuitorului de către femeia păcătoasă ne aduce în Joia sfîntă, la instituirea Euharistiei. Pe urmă, riturile din Vinerea sfîntă reproduc Patimile, moartea şi înmormîntarea Mîntuitorului, în toată puterea lor. În timpul slujbei Sfintelor Patimi, în timpul citirii celor douăsprezece Evanghelii, urmată de cîntări potrivite, credincioşii se simt într-adevăr aproape de cruce. După un obicei evlavios, se ţin în timpul citirii Evangheliei lumînări aprinse, care se duc apoi acasă, aşa că întregul popor din Biserică, cu lumînările aprinse, înaintează pe străzi, în întunecimea nopţii, asemenea acelei lumini "care luminează în întuneric şi pe care întunericul nu o a cuprins". În timpul slujbei de seară (sau mai exact de zi) în Vinerea sfîntă,

se aşează în mijlocul bisericii imaginea trupului lui Hristos mort (epitaf); se pune această imagine într-un loc ridicat, ca pe un sicriu, iar credincioşii o venerează plîngînd şi sărutîndu-o.* Slujba următoare, în legătură cu precedenta, constituie dimineţile Sîmbetei sfinte; este punctul culminant al creaţiei liturgice ortodoxe. Acest ritual al înmormîntării Mîntuitorului se compune din "laude" speciale, alternînd cu versetele psalmului 118: "figura" dreptăţii Vechiului Testament, trasată în acest psalm, se uneşte admirabil cu "figura" Noului Testament, a lui Hristos, care se coboară pe pămînt şi pînă în iad, dar care rămîne totuşi în ceruri. Imaginea lui Hristos (epitaful) este purtată de trei ori în jurul bisericii, pentru a fi, dacă se poate spune, înmormîntată. Vine în urmă admirabila liturghie din Sîmbăta sfîntă, în timpul căreia, după cincisprezece lecturi din Vechiul Testament, preoţii dezbracă veştmintele negre şi îmbracă pe cele albe. Atunci răsună anunţarea Învierii, mai întîi în imne sfinte, pe urmă în Evanghelia Învierii. Aceste slujbe de origine bizantină, au găsit cu siguranţă o patrie nouă în pămîntul rus, care le-a iubit şi le-a îmbrăcat cu dragostea şi frumuseţea lui. Trebuia să se vadă slujbele Patimilor în Rusia, la Moscova sau la ţară, în capitale ori în provincie, pentru ca să se înveţe a cunoaşte realitatea supremă, cerească, ce se oglindeşte în ele. Săptămîna sfîntă este inima tuturor riturilor ortodoxe. Se poate spune că ortodocşii o aşteaptă şi se prepară pentru ea tot anul. Mare este bucuria şi frumuseţea slujbelor pentru sărbătorile mari: Buna Vestire, Crăciunul, Botezul Domnului,

* Amatorii *paralelelor de Istoria religiilor*, în legătură cu zeul care moare şi învie, văd în aceasta o reminiscenţă a unor solemnităţi asemănătoare ale îngropării lui Dionysos, Osiris, Tammuz etc. Dar aceste presimţiri păgîne şi aceste figuri nu fac decît să crească puterea şi sensul acestui rit creştin, care poartă în el – conştient sau nu – moştenirea antichităţii, eliberate de îngustimea păgînă.

Rusaliile, Adormirea etc; dar toate aceste slujbe cedează întîietatea în frumuseţe, riturilor măreţe din postul cel mare şi mai ales din săptămîna sfîntă.

Aceste astre pălesc şi ele, ca stelele nopţii în faţa luminii soarelui ce răsare, înaintea luminii şi bucuriei din noaptea de Paşti. Învierea lui Hristos este sărbătoarea lumii creştine întregi; dar nicăieri ea nu este aşa de luminoasă, ca în Ortodoxie şi nicăieri – trebuie să adaug – ea nu este celebrată atît ca în Rusia, în momentul cînd începe primăvara cu dulceaţa şi transparenţa ei, cu luminosul ei triumf. Noaptea de Paşti! Bucuria ei, entuziasmul ei ne transportă în viaţa veacului ce va să vie, în bucuria nouă, bucuria bucuriilor, bucuria cea neapusă. Înainte de miezul nopţii, credincioşii se adună în Biserică pentru a săruta epitaful, care se ia înainte de începerea Utreniei. La miezul nopţii, clopotul sună şi marea uşă a sanctuarului se deschide; săvîrşitorii cultului, cu lumînările în mîini, înaintează în mijlocul unei mări de lumînări (sînt pretutindeni, în mîinile credincioşilor şi în faţa tuturor icoanelor); în accentele imnului: "Îngerii cîntă în ceruri învierea ta, Hristoase Mîntuitorule...", procesiunea face înconjurul bisericii, pe urmă se opreşte înaintea uşilor închise ale bisericii, asemenea mormîntului pecetluit, de pe care va veni îngerul să ridice piatra. În sfîrşit se deschid uşile Bisericii şi servitorii cultului intră cîntînd triumfal: "Hristos a înviat din morţi". O piatră s-a ridicat şi de pe suflete, căci ele au văzut Învierea lui Hristos. Şi "Utrenia" de Paşti începe, slujbă care constă în întregime din canonul pascal şi este plină de entuziasm şi de bucurie divină. Cînd ele s-au sfîrşit, preoţii ies pentru a saluta poporul, a da şi a primi sărutarea de Paşti. Toţi se îmbrăţişează unii cu alţii, pronunţînd aceste cuvinte: "Hristos a înviat! – Adevărat că a înviat!" Iată cu adevărat Biserica primară, acel creştinism din primele timpuri, pe care savanţii şi înţelepţii

acestui secol caută să-l înţeleaga: "Vino şi vezi"! Uzul salutului şi al sărutării pascale este respectat în toată săptămîna Paştilor.

Sărbătoarea de Paşti este inima Ortodoxiei, împreună cu o mărturie vie a plenitudinii şi a adevărului ei. Această sărbătoare este acţiunea palpabilă a Sfîntului Duh, manifestarea Cincizecimii, împreună cu manifestarea lui Hristos înviat pe pămînt; dar o manifestare invizibilă, pentru că ea se petrece după Înălţare. Dacă voim să căutăm o confirmare a ideii că evenimentele din trecut nu sînt numai pomenite, ci se împlinesc cu adevărat în cursul serviciului ortodox, o găsim în noaptea de Paşti, noaptea care este imediat legată de Patimă şi este în mod inseparabil unită cu ea, ca întunericul şi lumina, tristeţea şi bucuria, suferinţele şi fericirea. Dar în lumina veacului ce va să vină, în lumina învierii lui Hristos, această tristeţe se stinge şi dispare; ea devine o simplă amintire pentru ceva ce nu mai este. Un imn pascal exprimă acest sentiment: "Ieri m-am îngropat împreună cu tine, Hristoase; astăzi, împreună cu tine, înviez".

Tot aşa ca în întreaga creştinătate, *liturghia euharistică* formează centrul cultului ortodox. Această liturghie este săvîrşită după ritul antic al sfinţilor Vasile cel Mare, Ioan Hrisostom şi Grigorie, papă al Romei (liturghia darurilor mai înainte sfinţite). În comparaţie cu missa occidentală, mai recentă, liturghia ortodoxă este mai lungă. Alături de părţile comune (citirea epistolelor şi a Evangheliei, "canonul euharistic"), ea cuprinde anumite elemente, care lipsesc missei catolice, în special pregătirea sfintelor daruri, în timpul căreia se pomenesc sfinţii, morţii şi vii şi se depun părticele pentru ei. În timpul Euharistiei, nu numai se sfinţesc sfintele daruri, ci întregul mister al Întrupării este reînnoit, de la peştera din Bethleem pînă la muntele Măslinilor, de la Naştere la Înălţare, prin acte

simbolice, citiri şi rugăciuni. Consacrarea sfintelor daruri, aşezată de teologia occidentală în momentul cînd preotul pronunţă cuvintele lui Hristos ("acesta este Trupul meu", "acesta este Sîngele meu"), se săvîrşeşte – după gîndirea ortodoxă – în cursul întregii liturghii, începînd cu "pregătirea"; ea se împlineşte şi se termină în momentul cînd cuvintele Mîntuitorului sînt pronunţate şi cînd Sfîntul Duh este invocat (epiclesa, επίχλησις). Cum se ştie, laicii precum şi preoţii se împărtăşesc şi cu trupul şi cu sîngele lui Hristos: Ortodoxia a păstrat acest uz antic, pe care catolicismul l-a pierdut împotriva cuvîntului Mîntuitorului: "Beţi dintru acesta *toţi*". Credincioşii prezenţi la liturghie, fără să se împărtăşească, participă în duh la prînzul euharistic şi mănîncă pîine sfinţita, luată din elementele euharistice înainte de consacrarea lor. Pentru împărtăşirea bolnavilor, şi a muribunzilor, se păstrează sfintele daruri într-un chivot, pe altar, dar nu sînt expuse niciodată să fie adorate în afară de liturghie, cum este uzul în catolicism.

În afară de liturghie, mai există multe slujbe ortodoxe, slujbe cotidiene (utrenie, ceasuri, vecernie, pavecerniţă, miezo-noptică) şi slujbe extraordinare (pentru sărbători şi ocaziuni). Slujba ortodoxă este un ansamblu extrem de complex, care se compune din părţi fixe (citiri determinate, rugăciuni, cîntări) şi din părţi schimbătoare (mai ales slujbele sărbătorilor şi sfinţilor şi uneori fuziunea mai multor servicii). Regulile slujbei ortodoxe sînt determinate printr-o rînduială specială (*tipicul*), care este un amalgam din ritualul mănăstirii Sf. Sava din Ierusalim şi din ritualul mănăstirii Sf. Teodor Studitul din Bizanţ. Cu toate acestea, respectarea strictă a acestor rituri monastice ar fi prea grea şi ele sînt simplificate pentru a fi adaptate la trebuinţele epocii noastre. Slujba oglindeşte istoria Bisericii; este un conglomerat istoric. Caracterul însuşi al mai multor imne

ale Bisericii oglindeşte originea lor bizantină: ele sînt pompoase şi cîteodată greu de înţeles. Dar slujbele marilor sărbători ne oferă exemple unice de inspiraţie poetică şi religioasă; traducerea lor în slava veche este, prin caracterul ei artistic, cu totul demnă de original.

Slujba ortodoxă se compune înainte de toate din lecturi din Biblie: Vechiul Testament (psalmi, care formează o parte permanentă pentru aproape toate serviciile; cărţi ale Vechiului Testament, – istorice, profetice, didactice) şi tot Noul Testament (cu excepţia Apocalipsei), după o ordine stabilită. Vin pe urmă litaniile (sau cereri speciale), alte rugăciuni şi în fine cîntările sfinte de diferite tipuri (canoane, stihiri). Conţinutul lor este istoric, dogmatic, edificativ. Deosebit, există omiliile stabilite ce se citesc mai ales în mănăstiri. Predica face de asemenea parte din cult. Cu toate acestea ea nu prezintă pentru cult importanţa exclusivă pe care i-o dă protestantismul, din simplul motiv că slujba abundă prin ea însăşi în elementele edificatoare. Slujba este de la sine atît de instructivă, încît o predică specială nu este totdeauna indispensabilă. Cu toate acestea, predica ocupă un loc important în serviciul ortodox şi cuvîntarea preotului ori a episcopului, în timpul liturghiei, după citirea Evangheliei sau la sfîrşitul slujbei, este intrată în obicei. Ortodoxia nu a introdus uzul instrumentelor de muzică în timpul slujbelor. Nici orgă, nici orchestră care fac cultul mai lumesc, substituind vocilor omeneşti, cuvîntului, laudelor cîntate de om, sunete fără cuvinte, fără semnificaţie. Acest lucru n-ar corespunde spiritului sobru al Ortodoxiei, care nu admite să se suplinească înălţarea spirituală prin emoţii estetice. Dimpotrivă, frumuseţea vocii omeneşti, în special a cîntului coral, este foarte apreciată în Biserica orotodoxă; corurile bisericeşti ruseşti sînt celebre pretutindeni. Nu se cunoaşte încă de ajuns şi nu se apreciază cum se cuvine

frumusețea vechilor melodii ale Bisericii, păstrate de ceea ce se numește "uz", într-un ciclu tradițional.

În afară de slujbele comune și de rugăciunea personală, obligatorie pentru toți credincioșii, există servicii particulare, destinate să satisfacă trebuințele speciale ale cutărei sau cutărei persoane. Este mai ales administrarea sfintelor taine, precum și rugăciunile și riturile cerute de trebuințele particularilor.

Slujbele speciale de mijlocire sînt foarte răspîndite: rugăciuni pentru un bolnav, pentru cei ce călătoresc, pentru cei ce sînt în închisoare, pentru elevi, acțiuni de har etc.; de asemenea, rugăciunile adresate special la un sfînt pentru cutare ori cutare persoană. Cele mai importante sînt rugăciunile pentru morți și serviciile funebre. Biserica ortodoxă se gîndește totdeauna la morții ei, fie în timpul liturghiei (mai ales liturghiile pentru odihna sufletului), fie în slujbele particulare. Biserica se roagă pentru odihna sufletului și iertarea păcatelor celui ce a murit. Ea crede în eficacitatea acestor rugăciuni, mai ales a jertfei euharistice, în vederea ușurării destinelor de dincolo de mormînt. Biserica ortodoxă nu are doctrină despre purgatoriu, ca loc ori stare specială, în care morții ar trebui să sufere pedeapsa lor; dar ea crede că rugăciunile pentru morți pot să-i ajute și chiar să smulgă iadului și să conducă în rai pe cei a căror stare nu prezintă obstacole de nepătruns. Ritualul serviciilor funebre este cu deosebire de mișcător și de frumos; acest ritual produce o impresie irezistibilă, chiar asupra unor persoane, ce aparțin altor confesiuni.

Trebuie să însemnăm cu deosebire o trăsătură a slujbei ortodoxe. Este caracterul ei cosmic. Ea se adresează nu numai sufletului omenesc, ci întregii lumi pe care o sfințește. Această sfințire a elementelor naturii și a diferitelor obiecte exprimă ideea, că acțiunea sfințitoare a Sfîntului Duh se răspîndește prin Biserică

asupra întregii naturi. Destinele acesteia sînt legate de soarta omului: natura coruptă din cauza omului aşteaptă de la el vindecarea. Pe de altă parte, Mîntuitorul, luînd asupra sa adevărata umanitate, şi-a legat viaţa de întreaga natură. El mergea pe acest pămînt, privea florile şi ierburile lui, păsările lui, peştii, animalele lui; el mînca din fructele lui, a fost botezat în apa Iordanului, a umblat peste ape, a rămas în sînul pămîntului; şi nu este nimic în întreaga creaţie (în afară de rău şi de păcat) care să fi rămas străin umanităţii sale şi care să nu fi primit în urmă – prin om – Sfîntul Duh, care se purta, la zidirea lumii, "deasupra apelor". Şi Biserica binecuvîntează toată făptura: binecuvîntează florile, ierburile, ramurile, aduse Bisericii pentru sărbătoarea Sfintei Treimi; fructele şi strugurii aduşi pentru aceea a Schimbării la Faţă; diferite puneri înainte în timpul nopţii Paştilor; diferite locuri şi diferite obiecte, după trebuinţele particulare. Trebuie să se noteze mai ales consacrarea solemnă a Bisericii, prin care aceasta devine un loc demn de sfînta slujbă şi de dumnezeiasca Euharistie, precum şi sfinţirea diferitelor obiecte ale cultului: veşminte, vase, clopote etc. Biserica binecuvîntează mirul (pentru taina sfîntului mir) şi untdelemnul pentru diferite trebuinţe, pîinea euharistică (prosphora) şi pîinea extra- liturgică a liturghiei, vinul etc. Binecuvîntarea apelor se face în ajunul sărbătorii Botezului Domnului şi în chiar ziua acestei sărbători; ea poate să fie îndeplinită oricînd, dacă cineva cere; se bea această apă şi se întrebuinţează pentru a stropi obiectele şi locurile ce se sfinţesc (acest rit sfinţeşte elementul acvatic în general). Înţelesul şi fundamentul tuturor acestor rituri este, că ele pregătesc noua făptură, transfigurarea făpturii, "pămîntul nou şi cerul nou". Raţionalismul vede în ele cu uşurinţă "magism" sau superstiţie păgînă, pentru că el restrînge puterea creştinismului la limitele

lumii spirituale ale omului. Dar omul este un spirit întrupat, o ființă cosmică; cosmosul trăiește în el, este sfințit în el, căci Mîntuitorul nu este numai Mîntuitorul sufletelor, ci și al trupurilor și în consecință al lumii întregi. Iată pentru ce caracterul cosmic al cultului ortodox exprimă această deplinătate a creștinismului: sfințirea naturii este legată de sfințirea spiritului. Noi ne sfințim pe noi înșine cînd mîncăm o substanță sfințită. În Euharistie materia lumii este sfințită, devenind trup și sînge al Mîntuitorului, și ne este dată să fim în comuniune cu El. Dar această materie face parte din materia lumii întregi și această sfințire a materiei prin întruparea lui Dumnezeu, care se împlinește, ca să spunem astfel, încă o dată, implică toate sfințirile prealabile, care sînt ca niște trepte inferioare.

Printre obiectele sfințite în cult, trebuie să indicăm materialul însuși al cultului: diferite obiecte sfinte, mai ales vasele și veșmintele sacerdotale. Acestea din urmă datează din timpurile cele mai vechi; grație originii lor bizantine, ele păstrează trăsături din antichitatea clasică. Înțelesul acestor veșminte este că omul nu se poate apropia de locul sfînt în starea lui ordinară. El trebuie să renunțe la ea și să îmbrace veștmintele sfinte, care îl păzesc, formînd un fel de înveliș de nepătruns în jurul omului. Întrebuințarea tămîiei, lumînările aprinse, aurul și argintul ca ornamente ale Bisericii, veșminte, icoane etc., toate acestea se leagă de latura mistică a cultului, de sentimentul prezenței reale a lui Dumnezeu în Biserică.

Măreția și frumusețea mistică a cultului ortodox lucrează asupra inteligenței, sentimentului și imaginației tuturor celor ce sînt prezenți la săvîrșirea lui. O veche legendă spune că Rușii, strămoșii noștri, care căutau adevărata credință și care asistau la o slujbă în Sfînta Sofia din Constantinopol, au declarat că nu mai

ştiau unde se aflau – pe pământ sau în ceruri. Nu se poate tăgădui că acest mijloc de a pătrunde Ortodoxia este destul de dificil pentru omul occidental. Dar această cale este cea mai intimă şi cea mai sigură, căci inima Ortodoxiei se găseşte în ritualul ortodox.

X

ICOANELE ŞI CULTUL LOR

Venerarea sfintelor icoane ocupă un loc important în pietatea ortodoxă; icoanele reprezintă pe Mîntuitorul nostru Iisus Hristos, pe Sfînta Fecioară, pe îngeri şi pe sfinţi (trebuie să se adauge crucea şi Evanghelia). Bisericile ortodoxe sînt acoperite, în interior, de decoraţii murale şi împodobite din abundenţă cu icoane, aşezate pe iconostas şi pe pereţi. Aceste imagini sînt de obicei pictate pe scîndurele sau pe orice altă suprafaţă plană; statuile şi sculpturile în general sînt rare în bisericile ortodoxe, contrar bisericilor din Occident. Din punct de vedere canonic, cultul icoanelor se bazează pe hotărîrea sinodului VII ecumenic, care are putere de lege pentru Biserică. El se bazează deopotrivă pe psihologia religioasă; acest fundament este atît de profund, încît icoana pare indispensabilă pietăţii ortodoxe. În epocile de înflorire a Ortodoxiei – la Bizanţ şi în Rusia – icoanele umpleau bisericile; erau puse peste tot – în case, pe străzi, în pieţe, locuri publice. O locuinţă fără icoane produce adesea asupra unui ortodox un efect de vid. În călătorie, cînd vizitează locuri necunoscute, ortodoxul ia cîteodată o icoană, în faţa căreia el îşi spune rugăciunile; de asemenea el poartă la gît o cruciuliţă, pe care o primeşte la botez. Icoana dă sentimentul real al prezenţei lui Dumnezeu. Existenţa icoanelor presupune că Dumnezeu poate să fie reprezentat în om, care, încă de la creaţie, *are chipul lui Dumnezeu* (Gen. 1, 26), întunecat de păcatul originar. Dumnezeu nu poate să fie reprezentat în fiinţa sa eternă, ci, în revelaţia sa făcută omului, el are o figură, poate să fie descris. Altfel, revelaţia divină n-ar fi putut să existe.* În special evenimentele

* Pentru bazele dogmatice ale cultului icoanelor, să se vadă cartea mea *Icoana şi venerarea icoanelor*, 1930 (în rusă).

vieţii pămînteşti a Mîntuitorului nostru Iisus Hristos pot să fie reprezentate, cum ele sînt reprezentate prin cuvînt în sfînta Evanghelie, care, în acest sens, nu este altceva decît o icoană verbală a lui Hristos. *Tablouri* religioase, reprezentînd evenimente evanghelice, nu întîlnesc obiecţii de principiu, chiar la protestanţi. Icoana nu este numai o imagine sfîntă; ea este ceva mai mult decît o simplă imagine. După credinţa ortodoxă, icoana este un loc unde Hristos este prezent în har. Este, pentru a spune astfel, locul unei *apariţii* a lui Hristos (a Fecioarei, a sfinţilor, a tuturor acelora pe care icoana îi reprezintă). Această arătare a lui Hristos în chipul său, destinat să primească rugăciunile credincioşilor, nu face ca lemnul şi culoarea, materii necesare acestei reprezentări, să aparţină Trupului lui Hristos. În acest înţeles, icoana este contrariul Euharistiei: în aceasta, nu există chipul lui Hristos, ci Hristos este în mod minunat prezent în materia trupului şi sîngelui său, oferit celor ce se împărtăşesc. Ortodoxul se roagă înaintea icoanei lui Hristos ca înaintea lui Hristos însuşi; dar icoana, locul acestei prezenţe, nu rămîne decît un lucru şi nu riscă să devină un idol ori un fetiş. Trebuinţa de a avea înaintea sa o icoană, decurge din caracterul concret al sentimentului religios, care adesea nu poate să se satisfacă din singura contemplaţie duhovnicească şi care caută să se apropie de divinitate în mod imediat. Aceasta este ceva natural, căci omul se compune din suflet şi din trup. Venerarea sfintelor icoane se bazează nu numai pe natura subiectelor ce le reprezintă, ci şi pe credinţa în această prezenţă plină de har, pe care Biserica o cheamă prin puterea *sfinţirii* icoanei. Ritul binecuvîntării icoanei stabileşte o *legătură* între icoană şi prototipul ei, între ce este reprezentat şi reprezentarea însăşi. Graţie binecuvîntării icoanei lui Hristos, se săvîrşeşte o întîlnire tainică a credinciosului cu Hristos. Se întîmplă la fel cu icoanele Fecioarei şi ale sfinţilor: icoanele lor prelungesc pe pămînt vieţile lor (venerarea sfintelor moaşte are un înţeles analog). Prin puterea acestei prezenţe pline

de har, icoana poate să aducă ajutor, şi, în acest înţeles, orice icoană sfinţită este în principiu miraculoasă. Dar se venerează ca propriu-zis miraculoase, icoanele care s-au manifestat într-un fel sau altul prin minuni şi care au arătat puterea lor într-un chip oarecum palpabil.

Obiectul icoanelor este reprezentarea lui Hristos şi, ca urmare, a Sfintei Treimi însăşi (cu deosebire sub forma celor trei îngeri din viziunea lui Avraam, lîngă stejarul de la Mamvri), a Sfintei Fecioare, a îngerilor şi a sfinţilor. Subiectul acestor icoane nu se reduce la o simplă reprezentare, ci poate să implice povestiri întregi despre viaţa lui Hristos (icoanele cu sărbători) şi poate să exprime idei dogmatice foarte complicate (diferite icoane ale sfintei Sofii, Înţelepciunea divină, icoane cosmice ale Fecioarei etc.). Care este originea acestor icoane? Ea este determinată în parte de date directe ale Cuvîntului lui Dumnezeu, în parte de consideraţii teologice (aceste icoane sînt în acest sens scolastică pictată); mai mult, icoanele pot să fie *viziuni* duhovniceşti revelate unui anumit om.* Ca atare, aceste viziuni, primite de Biserică prin icoană, devin o revelaţie nouă, un izvor de idei teologice (este cazul pentru chestiunea Înţelepciunii divine). De aici se naşte o teologie iconografică. În general, icoana este un aspect al tradiţiei bisericeşti în culori şi imagini, paralel cu tradiţia orală, scrisă sau monumentală. Confecţionarea icoanelor, căzută în mîinile meşteşugarilor pentru trebuinţele maselor, este, în ce priveşte izvoarele ei, o operă de creaţie religioasă; Biserica a glorificat anumiţi pictori de icoane ca sfinţi. Se pot cita ca exemple cei doi mari maeştri ai icoanei ruse, doi prieteni: venerabilul Andrei Rubliov şi Dionisie, amîndoi călugări. De altfel, se întîmplă destul de rar ca numele pictorilor de icoane să fie cunoscute; de obicei, icoanele rămîn anonime, asemenea catedralelor gotice din Occident. Cu siguranţă, adevăratele

* În Occident, operele lui Fra Angelico au mai ales acest caracter de viziuni.

viziuni – contemplaţia teologică exprimată prin imagini – nu sînt decît excepţii în masa icoanelor; dar aceste excepţii devin modele pentru confecţionarea copiilor. Astfel se formează "un original" iconografic.

Icoana este deci o contemplaţie religioasă îmbrăcată în imagini, culori şi forme. Este o revelaţie sub aspect artistic; nu sînt idei abstracte, ci forme concrete. Pentru aceasta, simbolurile, ritmul liniilor, legătura compoziţiei, sînt aşa de importante în iconografie. Viziunile lumii spirituale sînt îmbrăcate într-o formă artistică, în care limba culorilor (aur, argint, azur, albastru, verde, purpuriu etc.) şi liniile primesc o valoare excepţională. În principiu, totul este simbolic în icoană, totul are un înţeles: nu numai subiectul ei, ci şi formele şi culorile. A cunoaşte şi a păstra acest înţeles simbolic al icoanei: iată tradiţia picturii creştine, care datează din timpurile cele mai îndepărtate, poate chiar din antichitatea precreştină, greacă ori egipteană, de la care a moştenit Bizanţul creştin. S-a format astfel un "canon" iconografic, conservat în toată curăţenia lui în icoanele cele mai vechi. Trebuie să notăm meritul special al "vechilor credincioşi" ruşi, care au păstrat cu dragoste aceste icoane, fără să uităm serviciile aduse şi de ştiinţa modernă care a descoperit lumii icoanele, ca nişte capodopere demne să fie comparate cu cele mai mari producţii artistice.* De bună seamă, acest canon n-are decît o valoare directivă generală; nu numai că el lasă loc inspiraţiei personale şi spiritului creator (care-l modifică imperceptibil), ci chiar presupune aşa ceva. Nu există deci un canon absolut al icoanei, cum cred vechii credincioşi. Pictura icoanelor ar

* Trebuie să deosebim *canonul* păstrat în iconografie şi ceea ce se numeşte *originalul*, în care se arată care sînt atributele unui sfînt dat. Acest din urmă îndreptar este mai degrabă un fel de cenzură spirituală a icoanelor.

fi împinsă prin aceasta într-o imobilitate completă şi în moarte, ca artă; ori ea s-a născut din artă şi trebuie să rămînă o artă. Deşi se bazează pe tradiţie şi deşi o dezvoltă prin aceasta, icoana are viaţa ei proprie şi locul său în arta modernă. Arta icoanei are un mare şi un frumos viitor. Totuşi această artă nu este sclavă canonului, ca unei legi exterioare, ci ea îl acceptă în mod liber, ca o viziune antică şi ca un adevăr interior. Pictura icoanelor este o ramură a artei simbolice; ea nu este numai o artă, ci ceva mai mult decît o artă, o viziune a lui Dumnezeu, o cunoaştere a lui Dumnezeu, o mărturisire prin mijlocirea artei.

Pentru a atinge cu adevărat această artă a icoanei trebuie să se întîlnească în aceeaşi persoană un artist şi un teolog contemplativ. Arta singură nu este în stare să creeze o icoană, după cum nici numai teologia nu poate face acest lucru. Pentru aceasta, adevărata pictură de icoane este arta cea mai rară şi cea mai dificilă: ea pretinde combinarea acestor două daruri, rare şi ele. Dimpotrivă, rezultatele şi revelaţiile picturii de icoane depăşesc în forţa de expresie, şi teologia speculativă, şi arta profană. Pictura icoanelor dă mărturie despre viaţa de dincolo şi despre aspectele ei; ea nu demonstrează: ea arată. Ea nu constrînge deloc prin puterea probelor: ea convinge şi învinge prin evidenţa însăşi.

Pictura de icoane nu admite senzualitatea în imagini; acestea rămîn formale, abstracte, schematice; ele nu constau decît din forme şi din culori. O astfel de pictură vrea să dea efigia şi nu faţa. Ea este străină impresionismului, dar se apropie de arta decorativă cu forme nete, cu culori precise. Pentru aceasta, icoana nu cunoaşte cele trei dimensiuni; ea n-are profunzime, ci se mulţumeşte, ca pictura egipteană, cu o reprezentare plată şi cu o perspectivă inversă, ceea ce exclude senzualitatea şi aduce predominanţa formelor, culorilor şi

simbolismului lor. Iată pentru ce mijloacele artistice ale picturii de icoane au un caracter sever şi ascetic şi nu poate să existe în ele senzualitate şi voluptate trupească. Pictura icoanelor este severă, serioasă; ea poate să pară seacă, pentru că orice artă înaltă şi pură poate să pară seacă fiilor cărnii.

Patria artistică a icoanei este Egiptul vechi (în special portretele funerare ale epocii elenistice). Bizanţul, moştenitor şi continuator al Greciei antice, este patria picturii creştine de icoane; acolo a cunoscut această pictură mai multe perioade de înflorire. Din Bizanţ, arta icoanei s-a transplantat în ţările balcanice şi în Rusia, unde a atins cel mai înalt grad de dezvoltare în secolul XV, la Moscova şi Novgorod. Cei mai mari pictori de icoane ruse sînt venerabilul Andrei Rubliov şi maestrul Dionisie (Moscova, secolul XV). Chestiunea raportului dintre pictura italiană şi arta icoanei ruse este pînă în prezent obiect de discuţii savante.

Influenţa Occidentului se face fără îndoială simţită în pictura de icoane, în epoca în care începe decadenţa ei, deci începînd cu secolul XVI; Simion Uşakov (Moscova, secolul XVII) îi este un reprezentant nu lipsit de talent. În secolele XVIII şi XIX, influenţa gustului occidental asupra artei ruse scade nivelul acesteia; trăsături de naturalism şi de diletantism îşi fac apariţia; stilul propriu rusesc se şterge; arta icoanei devine o meserie. Numai în aceste timpuri din urmă începe a se înţelege din nou natura picturii de icoane ca artă; în acelaşi timp renaşte conştiinţa adevăratelor scopuri înalte ale acestei arte, ceea ce-i promite o nouă înflorire.

XI

MISTICA ORTODOXĂ

Se numeşte "mistică" experienţa interioară, care permite contactul cu lumea spirituală, cu divinul; se mai dă acest nume unei concepţii interioare (nu numai exterioare) a lumii noastre naturale. Pentru ca misticismul să fie posibil, trebuie ca omul să aibă o capacitate specială de concepţie nemijlocit supra-raţională şi supra-sensibilă, capacitatea unei concepţii intuitive, pe care o numim "mistică". Trebuie să se deosebească această concepţie de starea sufletească, mărginită numai la domeniul subiectiv – "psihologismul". Pentru că, experienţa mistică are un caracter obiectiv; ea presupune ieşirea din sine şi un contact sau o întîlnire spirituală. Saul, pe drumul Damascului, n-a fost jucăria unei iluzii, sau a unei halucinaţii, care n-ar fi avut pentru el decît un înţeles subiectiv, ci el a avut o viziune reală a lui Hristos, care de altfel a rămas nevăzut însoţitorilor lui Saul (ei n-au auzit decît glasul lui). În adevăr, această viziune s-a descoperit sentimentului său interior; ea a fost mistică. Toată viaţa Ortodoxiei este plină de viziuni cereşti. Este ceea ce-i mai esenţial în ea şi ceea ce nu văd "însoţitorii lui Saul", care nu-i cunosc esenţa şi nu privesc decît vălurile "împietrite" sau "mumificate", cu care ea este acoperită.

Viaţa Ortodoxiei este legată de viziunea altor lumi şi, fără această viziune, Ortodoxia nu există. * Cultul divin conţine, cum am arătat mai sus, nu numai pomenirea, ci şi realitatea evenimentelor sărbătorite. Credinciosul, pe măsura creşterii sale spirituale, participă

* Să se vadă eseul meu: *Le ciel sur la terre(Una Sancta, 1928, IV).*

la viaţa Mîntuitorului, a Fecioarei şi a sfinţilor, şi prin aceasta el e în legătură cu lucrurile din lumea nevăzută. Acest realism mistic serveşte de fundament întregului Cult ortodox; fără acest realism, Cultul nu şi-ar ajunge scopul de a fi actualizarea eternă a misterului Întrupării. Pentru aceasta şi Cultul ortodox se adresează mai întîi sentimentului mistic, pentru a-i vorbi şi a-l înălţa.

Printre toate tainele şi slujbele de natură sacramentală, sfînta euharistie, centrul pietăţii ortodoxe, posedă o valoare esenţială. Comuniunea cu trupul şi sîngele lui Hristos şi unirea cu Hristos a fost totdeauna izvorul rugăciunii, al meditaţiei şi mai ales al unei viziuni euharistice a lui Hristos. Ca şi culmea unui munte, euharistia devine mai înaltă pe măsură ce se apropie cineva exterior şi interior. Comuniunea cu sfintele taine a avut o importanţă specială în viaţa sfinţilor, cum ne spun biografiile lor. Mistica ortodoxă a comuniunii este lipsită de senzualitate şi se distinge prin caracterul ei sobru. Adorarea sfintelor daruri, în afară de comuniune, rămîne străină Ortodoxiei, ca şi cultul inimii lui Iisus, al inimii Fecioarei, al celor cinci răni etc. În general, spiritualitatea ortodoxă nu încurajează şi chiar tinde să elimine imaginaţia, care serveşte omului pentru a-şi reprezenta şi a retrăi prin simţuri lucrurile spirituale. Imaginile cuprinse în rugăciunea bisericească şi în icoane, precum şi cele din Evanghelii sînt suficiente, ca să se poată intra *duhovniceşte* în evenimentele comemorate. Tot ceea ce provine din imaginaţia omenească este plin de subiectivitate şi, ceea ce este şi mai rău, de senzualitate. Aceasta nu serveşte la nimic.

Mistica ortodoxă este fără imagini; fără imagini este şi calea ce duce la ea, adică rugăciunea şi meditaţia; acestea nu trebuie să ducă la reprezentarea lui Dumnezeu prin mijloacele noastre omeneşti, cel puţin dacă Dumnezeu însuşi nu provoacă imagini în om. Conform

acestui caracter al misticii ortodoxe, mijlocul cel mai important al vieţii de rugăciune este *Numele lui Dumnezeu*, invocat în rugăciune. Asceţii şi toţi cei ce duc o viaţă de rugăciune, de la anahoreţii Tebaidei şi "isihaştii" Muntelui Athos pînă la părintele Ioan din Cronstadt, insistă mai ales asupra acestei importanţe a Numelui lui Dumnezeu. În afară de slujbe, există pentru toţi ortodocşii o "rînduială de rugăciuni", compusă din psalmi şi diferite cereri; pentru călugări ea este mult mai considerabilă. Dar ceea ce este mai important în rugăciune, ceea ce constituie inima însăşi a rugăciunii, este aşa numita rugăciune a lui Iisus: "Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă pe mine păcătosul"! Această rugăciune repetată de sute de ori şi chiar indefinit, formează elementul esenţial al oricărei rînduieli de rugăciune monastică; ea poate, la nevoie, să înlocuiască chiar slujbele şi toate celelalte rugăciuni, căci valoarea ei este universală. Puterea acestei rugăciuni nu rezidă în conţinutul ei, care e simplu şi clar (este rugăciunea vameşului), ci în numele foarte dulce al lui Iisus. Asceţii dau mărturie că acest nume cuprinde puterea prezenţei lui Dumnezeu. Nu numai că Dumnezeu este invocat prin acest nume, dar el e chiar prezent în această invocare. Se poate afirma aceasta, de bună seamă, despre orice nume al lui Dumnezeu; dar trebuie să se afirme mai ales despre numele dumnezeiesc şi omenesc de Iisus, care este numele propriu al lui Dumnezeu şi al omului. Cu un cuvînt, Numele lui Iisus, prezent în inima omenească, îi comunică puterea îndumnezeirii, pe care Răscumpărătorul ne-a dat-o.

Rugăciunea lui Iisus, după mărturiile asceţilor ("isihaşti"), are trei aspecte sau grade. Mai întîi, este rugăciunea orală: atunci se face un efort, pentru a avea în gură şi în duh, în mod constant rugăciunea lui Iisus (cu condiţia, fără îndoială, ca stările sufleteşti să i se

conformeze: omul să trăiască în pace şi iubire cu toţi, să respecte poruncile, să respecte castitatea şi umilinţa). În acest grad al exerciţiului spiritual, este încă foarte greu să se facă rugăciunea lui Iisus timp îndelungat şi, în măsura posibilului, în mod constant; este o lucrare dificilă, un efort, se pare, fără nici o recompensă. În al doilea grad, rugăciunea lui Iisus devine mintală sau psihică. Inteligenţa începe să intre în această rugăciune fără încetare repetată şi să se concentreze asupra Numelui lui Iisus; atunci i se descoperă puterea lui Hristos ascunsă acolo. Atunci inteligenţa se eliberează de rătăcirile continue şi rămîne în "cămara interioară" a meditaţiei despre Dumnezeu. Se află deja în aceasta presentimentul dulceţii Numelui lui Iisus. În sfîrşit, al treilea şi supremul grad al "lucrării duhovniceşti" (astfel se numeşte rugăciunea lui Iisus) se împlineşte în duh sau în inimă. Rugăciunea pătrunde fiinţa interioară a omului, care, cu totul în uimire, se vede mutat în lumina divină. Rugăciunea lui Iisus se spune atunci ca de la sine, din inimă, în mod constant şi fără nici un efort, iar lumina Numelui lui Iisus luminează – prin inimă – întregul univers. Această stare nu poate să fie descrisă prin cuvînt, dar este prototipul stării cînd "Dumnezeu va fi totul în toţi". De bună seamă, această distincţie între cele trei grade nu este decît o schemă, o schiţă, este calea interioară a rugăciunii lui Iisus, care constituie tipul esenţial al misticii ortodoxe. Aplicarea practică a rugăciunii lui Iisus a adus natural discuţii teologice despre numele lui Dumnezeu şi puterea lui, despre înţelesul venerării acestui Nume al lui Dumnezeu şi despre puterea lui activă. Aceste chestiuni n-au primit încă soluţii cu putere de dogmă pentru întreaga Biserică; ele nu sînt, pe de altă parte, suficient luate în consideraţie de literatura teologică. Pentru moment, există două tendinţe diferite: unii (care se numesc ei înşişi "proslăvitori ai

Numelui lui Dumnezeu") sînt partizani ai realismului în înţelegerea sensului numelui în general; ei cred că Numele lui Dumnezeu, invocat în rugăciune, conţine deja prezenţa lui Dumnezeu (părintele Ioan de Cronstadt şi alţii). Alţii preferă un punct de vedere mai raţionalist şi mai nominalist: Numele lui Dumnezeu ar fi un mijloc omenesc, instrumental, pentru a exprima gîndirea şi mişcarea sufletului către Dumnezeu. Cei ce practică rugăciunea lui Iisus şi misticii în general, sînt partizanii primei opinii, precum şi anumiţi teologi şi anumiţi ierarhi; al doilea punct de vedere este caracteristic teologiei ortodoxe de şcoală, care a oglindit influenţa raţionalismului european. În tot cazul doctrina teologică a Numelui lui Dumnezeu este actualmente o problemă la ordinea zilei, problemă esenţială a expresiei Ortodoxiei, problemă pe care epoca noastră o lasă moştenire timpurilor ce vor veni. Această problemă arată calea principală care se deschide înaintea gîndirii teologice contemporane. Acelaşi lucru trebuie să se spună despre problema Înţelepciunii divine sau *Sofia*, despre care nu vorbim aici din cauza complexităţii ei. *

Sînt multe lucrări mistice, avînd o mare valoare religioasă practică, consacrate rugăciunii în general şi cu deosebire rugăciunii lui Iisus; trebuie să citãm în primul rînd marea colecţie numită *Philokalia* (5 volume) şi o întreagă serie de opere ascetice; acelea ale lui Efrem Sirul, Isaac Sirul, ale lui Ioan Climax, ale autorilor duhovniceşti moderni: episcopul Teofan Zăvorîtul,

* Se pot găsi indicaţii asupra acestui punct în cărţile mele (în rusă): 1. *Rugul aprins*; 2. *Prietenul Mirelui*; 3. *Scara lui Iacov*; 4. *Lumina cea neapusă*. (în germană): *Die Kosmodicee in das östliche Christentum*, hrsg. von Prof. Ehrenberg, Bd. II. München, 1927. Să se vadă şi: Pr. P. Florensky, *La colonne et le fondement de la vérité. L'enseignement sophiologique* de Vl. Soloviev (*Œuvres*, t. III şi *La Russie et l'Église universelle*, partea III), are o nuanţă gnostică.

episcopul Ignaţiu Briancianinov, sfîntul episcop Tihon, părintele Ioan de Cronstadt şi alţii.

Valoarea rugăciunii constă mai întîi în aceea că ea orientează spiritul către Dumnezeu: este o convorbire cu Dumnezeu. Dar scopul principal al rugăciunii, precum şi al vieţii creştine, este să conducă pe creştin la însuşirea Sfîntului Duh. Cei ce trăiesc în Hristos poartă înăuntrul lor Duhul (şi invers: acei ce au Duhul învaţă înţelesul cuvintelor: "nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăieşte în mine"). Tocmai pe această pecete a Duhului lui Dumnezeu, pe această purtare a Duhului o caută sufletul ortodox, o doreşte mai presus decît orice şi o venerează mai mult. Această purtare a Duhului, care corespunde ministerului profeţilor din Vechiul Testament, este, în creştinism, legată de ministerul profetic al lui Hristos, care a fost uns de Sfîntul Duh. Vechii "purtători ai Duhului" (pneumatofori), sînt în acest înţeles profeţi creştini (sau profetese, căci acest dar nu aparţine numai sexului masculin, ca sacerdoţiul). Purtarea Duhului nu este nici într-un chip în legătură cu o demnitate ierarhică, dar, în fapt, ele pot să se găsească unite. Figurile marilor sfinţi, ca de exemplu Sfîntul Sergiu, sau Sfîntul Serafim, ne dau o idee despre ceea ce pot să fie aceşti profeţi în creştinism, iar discipolii care-i înconjurau ne sugerează o idee despre şcolile profetice. Sf. Serafim de Sarov (sfîrşitul secolului XVIII – începutul secolului XIX) este un tip strălucitor de "pneumatofor" în Biserica rusă. Discipolul său, Motovilov, povesteşte că Sf. Serafim îi arătase Duhul Sfînt, care locuia în el. Sf. Serafim, spune Motovilov, începu să strălucească ca soarele, într-un potop de raze scînteietoare. Aceasta se petrecea iarna, în mijlocul zăpezilor, şi totuşi Motovilov simţea o căldură dulce, simţea un parfum, încerca o bucurie cerească. Cînd acest fenomen a încetat, Sf. Serafim a apărut înaintea sa sub aspectul lui obişnuit. Aproape de zilele noastre, "bătrînii" mănăstirii Optina (părintele

Ambrozie şi alţii) au dat exemple sublime de purtători ai Duhului. Mii de persoane se îndreptau către ei din toată Rusia. Părintele Ioan din Cronstadt era deopotrivă de bine cunoscut.

Chipul lui Hristos străluceşte peste sufletul creştin şi-i arată drumul vieţii. Dar chipul lui Hristos este universal; iar fiecare suflet îşi caută în Hristos imaginea proprie: decurge de aici o diversitate de daruri spirituale. În acest înţeles, în sensul unei căi *proprii*, se poate spune că fiecare om şi fiecare popor îşi are Hristosul său. Lumea catolică a iubit mai ales umanitatea lui Hristos, a lui Hristos suferind pe cruce. A fi răstignit cu el, trăind cu el patima şi crucea, este poate esenţialul în mistica catolică, ce se caracterizează prin stigmatizare, prin drumul crucii, prin cultul celor cinci răni etc. Firește, Patima lui Hristos este sfîntă pentru creştinătatea întreagă; lumea creştină se înclină în întregime înaintea crucii. În Ortodoxie, în Joia cea sfîntă, citirea "celor douăsprezece Evanghelii" ale Patimilor, este una din culmile anului liturgic: biserica plînge în tăcere, sărutînd duhovniceşte rănile lui Hristos. Şi în fiecare săptămînă, miercuri şi vineri, sînt slujbe consacrate crucii. Dar nu chipul lui Hristos cel răstignit a intrat în sufletul poporului ortodox şi a pus stăpînire pe el, ci mai degrabă imaginea lui Hristos cel dulce şi umil, mielul lui Dumnezeu, care a luat asupra sa păcatele lumii şi care s-a înjosit pe sine pînă la îmbrăcarea smeritului chip omenesc; el care a venit în această lume pentru a sluji tuturor oamenilor şi nu pentru a i se sluji; el care a suferit fără să murmure, ultragiul şi dezonoarea şi care a răspuns prin iubire. Drumul sărăciei spirituale, care cuprinde pe toate celelalte "fericiri", s-a descoperit mai ales sufletului ortodox. Sfinţenia, pe care el o caută, (poporul rus a exprimat această tendinţă prin numele de "Sfînta Rusie"), i-a apărut sub formă de umilinţă şi de abnegaţie supremă. Pentru aceasta, "oamenii lui Dumnezeu" (săracii şi simplii)

sînt aşa de caracteristici Ortodoxiei, mai ales Ortodoxiei ruse: oameni care nu sînt din lumea aceasta şi care n-au aici pe pămînt "cetate stătătoare", pelerini, oameni fără casă, "nebuni pentru Hristos", care au renunţat la raţiunea lor omenească, au acceptat aparenţa nebuniei, pentru a suferi voluntar ultragii şi umilinţe "pentru iubirea de Hristos". Desigur sfinţenia ortodoxă nu este limitată la aceste forme, dar aceste trăsături arată ceea ce-i mai intim şi mai eroic: toată puterea voinţei religioase este întrebuinţată pentru lepădarea formelor naturale şi îmbrăcarea lui Hristos. Aceşti "oameni ai lui Dumnezeu" sînt exterior neputincioşi, fără apărare, aşa cum este în zilele noastre Biserica rusă în faţa persecutorilor ei. Hristos, în timpul Patimilor, după Ghetsimani, nu mai face minuni şi această umană slăbiciune, pe care n-o exclud nici puterea sa divină, nici legiunile de îngeri ale Tatălui, este însemnată cu pecetea măreţiei sublime: s-ar spune că Mîntuitorul ne arată cum trebuie să realizăm "fericirile" şi că el cheamă pe toţi cei ce sînt osteniţi şi împovăraţi. Acest aspect al sfinţeniei nu este din lumea aceasta şi, fără îndoială, el poate să fie completat şi prin lucrul pentru iubirea lui Hristos, dar în această lume. Totuşi, orice aspect al sfinţeniei trebuie sa aibă un caracter care să nu fie din lumea aceasta. Aceasta este tendinţa intimă, ascunsă, a sfinţeniei, sarea, fără de care totul devine lumesc: "căci toate aceste lucruri păgînii le caută" (Matei 6, 32), păgînii care nu cunosc şi nu poartă în inimile lor chipul lui Hristos suferitor, smerit şi dulce.

Nu s-ar putea nega că Ortodoxia, nu în calitate de Biserică ecumenică, ci în calitate de creştinism oriental, îmbracă un aspect, care este mai puţin "din această lume" decît acela al creştinismului occidental. Occidentul este mai practic, Orientul mai contemplativ. Creştinismul oriental consideră ca primul său apostol pe discipolul preaiubit, pe care Hristos l-a dat ca fiu mamei sale, cînd

era pe cruce, pe apostolul iubirii. Creştinismul occidental este mai ales impregnat de spiritul celor doi prinţi ai apostolilor: Petru (catolicism) şi Pavel (protestantism). Ioan ar voi să se odihnească pe pieptul Mîntuitorului, în timp ce Petru se întreabă dacă două săbii ajung şi se preocupă de organizarea Bisericii. De aici caracterul contemplativ al vieţii monahale în Orient. Această viaţă monahală nu cunoaşte varietatea şi nuanţele diverselor ordine religioase ale catolicismului. Contemplarea în Occident, nu e proprie decît anumitor ordine; în Orient, ea este trăsătura caracteristică a oricărei vieţi monahale. Starea monahală, în Orient, este "acceptarea formei îngereşti", adică părăsirea lumii pentru a o servi prin rugăciune şi prin suferinţe ascetice, nu luptînd în lume *ad majorem Dei gloriam*. Desigur, opera Martei şi aceea a Mariei, cele două surori deopotrivă de iubite ale Domnului, nu pot să fie cu totul separate şi cu atît mai puţin pot fi opuse; dar rămîne totuşi între ele o nuanţă destul de accentuată. Este foarte posibil ca şi Ortodoxia să se întoarcă acum înspre lume, mai mult decît a făcut-o pînă în prezent: istoria Bisericii o angajează. Maria rămîne cu toate acestea tipul ei spiritual propriu.

Ortodoxia are viziunea *frumuseţii spirituale ideale*, de care sufletul caută să se apropie. * Este împărăţia cerească a ideilor, pe care deja Platon o contemplase; sînt imaginile lumii îngereşti, cerul spiritual (Gen. 1, 1) care se oglindeşte în apele pămînteşti. Este un ideal religios, mai mult estetic decît etic, ideal situat dincolo de bine şi de rău ca entităţi separate. Este lumina ce luminează drumul pelerinilor pe acest pământ. Acest ideal ne cheamă dincolo de marginile vieţii noastre, el cheamă la transfigurare.

* Antichitatea greacă a cunoscut ceva în acest gen în idealul ei: καλοκαγαθία, în care binele şi frumosul se unesc.

XII

ETICA ORTODOXĂ

Cea mai înaltă treaptă de viaţă etico-religioasă o alcătuieşte idealul monahal, ca imitaţie perfecta a lui Hristos în purtarea crucii sale şi în abnegaţie. Virtuţile supreme ale călugărului sînt umilinţa şi curăţenia inimii, realizate prin renunţarea la voinţa proprie. Voturile de castitate şi sărăcie nu sînt decît mijloace pentru a atinge acest scop şi aceste mijloace nu sînt obligatorii pentru toţi, în orice chip, chiar împotriva scopului însuşi. Ortodoxia nu cunoaşte scări diferite ale moralei; ea aplică aceeaşi scară la toate situaţiile vieţii. Ea nu cunoaşte nici deosebire între două morale, una mireană şi alta monastică; nu există decît diferenţe de cantitate, de grad, şi nu diferenţe de natură. Se poate părea că acest maximalism şi această asprime a idealului monahal fac morala ortodoxă îndepărtată de lume şi de viaţa practică, aşa că ea n-ar avea răspunsuri de dat chestiunilor atît de diverse ale vieţii noastre. Nu s-ar putea tăgădui că orice maximalism este mai greu decît minimalismul; eşecurile şi alterările maximalismului duc adesea la consecinţe mai rele. Dar adevărul el însuşi este maximalist, lui îi lipseşte supleţea; este adevărat că el nu există totdeauna în plenitudinea sa, dar niciodată nu se acomodează prin acceptarea jumătăţilor de adevăr. Calea strîmtă e calea creştină şi nu se poate lărgi. Iată pentru ce principiile etice esenţiale n-ar putea să sufere nici adaptare, nici tranzacţie, nici concesie. Cu toate acestea reproşul "renunţării la lume", adresat Ortodoxiei, este lipsit de fundament. N-ar putea să fie adresat decît unui singur aspect din Ortodoxie, prea influenţat de monahismul oriental şi marcat de un anumit pesimism dualist

şi pseudoeshatologic. Dar nu se poate deloc aplica Ortodoxiei în întregime, luminată de lumina Schimbării la faţă şi a Învierii. Din punct de vedere etic, s-ar putea defini Ortodoxia ca sănătatea şi echilibrul sufletului: cu tot seriosul ei tragic, propriu "împărăţiei care nu este din lumea aceasta", rămîne în ea loc pentru o mentalitate optimistă, plină de bucuria de a trăi, în limitele existenţei terestre. Starea monastică nu este deloc singurul aspect (în orice caz, nu este totdeauna aspectul cel mai dificil) al împlinirii poruncilor lui Hristos. Aceasta devine evident dacă se studiază viaţa sfinţilor preamăriţi de Biserică: alături de eroii ascezei monastice, găsim printre aceşti sfinţi lucrători ai veacului acestuia: soldaţi pioşi, regi şi prinţi, mame şi soţii; şi este aici o mărturie directă a valorii aproape egale a diferitelor căi. Fiecare trebuie să fie – în inima lui – călugăr şi ascet. Şi dacă trebuie să spunem că starea monastică e necesară fiecărui creştin, aceasta nu trebuie să însemneze decît renunţare interioară pentru iubirea lui Hristos, care trebuie iubit mai presus de orice şi mai mult decît viaţa proprie. Această renunţare face imposibilă ataşarea nelimitată la lume, care a fost ceva propriu păgînismului; necesitatea de a rezista lumii în mod ascetic este stabilită în aşa fel, încît cei ce au, trebuie să fie, după cuvintele Sf. Pavel, ca cei ce nu au.

Nici un domeniu al vieţii nu e condamnat, nici suprimat: "Fiecare, în chemarea în care a fost chemat, în aceasta să rămînă." (I Cor. 7, 20), învăţa Sf. Pavel; dar trebuie să fii creştin în orice stare. Prin mijlocirea acestei acţiuni interioare, spirituale, o întreagă lume de "valori" creştine se elaborează în Stat, economie, civilizaţie; astfel se formează ceea ce se numeşte *spiritul* unei epoci. Ortodoxia a arătat puterea ei educînd popoarele din Orient – Bizanţul, Rusia, popoarele slave – şi, de bună seamă, puterile ei nu sînt epuizate prin această lucrare şi probleme noi i se pun acum.

Tot ceea ce am spus stabileşte un relativism istoric de mijloace şi metode în morala ortodoxă, în timp ce scopul rămîne unic şi absolut.

Găsim o greutate cu totul particulară, proprie eticii ortodoxe, într-o trăsătură deja arătată: idealul de bază al Ortodoxiei nu este etic, ci estetic-religios; este viziunea "frumuseţii spirituale"; pentru a-l apropia trebuie să ai "o artă spirituală", o inspiraţie creatoare. Această artă rămîne privilegiul unui mic număr de oameni; ceilalţi se mulţumesc cu morala, care prin ea însăşi nu are "gust spiritual": ea nu inspiră, disciplinează numai. Moralismul, apoteozat de etica rigoristă şi autonomă a lui Kant, ca şi probabilismul practic, la modă în catolicism, este străin de Ortodoxie. Nu s-ar putea tăgădui că acest estetism spiritual al Ortodoxiei degenerează uneori în indiferenţă faţă de necesităţile practice şi mai ales faţă de educaţia metodică a voinţei. Se poate observa aceasta din nefericire în momentele de criză istorică. Umilinţa şi iubirea caracterizează mai ales pe ortodocşi. De aici provin modestia, sinceritatea, simplitatea, care sînt atît de incompatibile cu spiritul de prozelitism şi cu spiritul autoritar *(compelle intrare)*, care prevalează aiurea. Ortodoxia nu convinge; ea formează şi atrage: aceasta este mijlocul ei de acţiune în lume.

Ortodoxia dă mai ales o educaţie *inimii*. Întru aceasta stă trăsătura ei distinctivă, izvorul superiorităţii precum şi al slăbiciunii ei (adică al lipsei de educaţie a voinţei). Etica creştină dezvoltată de diferitele confesiuni oglindeşte cu siguranţă diferenţele ce există între acestea; ea este cel mai mult impregnată de spiritul diverselor popoare şi poartă semnul destinelor lor istorice. Morala practică, filantropia sînt domeniul în care împărţirea lumii creştine se face cel mai puţin simţită (mişcarea de la Stockholm): *Life and work*. Şi mă gîndesc, că în această comuniune diferite popoare creştine,

aparţinînd unor diferite confesiuni, pot să înveţe unele de la altele. Occidentul poate să găsească o completare rigidităţii sale în suflul liber al Ortodoxiei; iar Orientul ortodox poate să înveţe de la Occidentul creştin multe lucruri privind organizarea religioasă a vieţii de toate zilele. Căci Marta şi Maria, deşi diferă mult, au fost şi una şi alta iubite de Mîntuitorul.

XIII

ORTODOXIA ŞI STATUL

Raporturile dintre Biserică şi Stat s-au schimbat mult în funcţie de epocă. Statul păgîn era, în ochii Bisericii primare, bestia purtînd diadema cu nume profanatoare. Sentimentul Bisericii faţă de stat era atunci intransigent, eshatologic: "căci chipul acestei lumi trece" şi curînd totul se va sfîrşi. Tranziţia de la eshatologism la istorism este deja însemnată în Epistolele Sf. Pavel, mai ales în capitolul 13 al epistolei către Romani, unde, în faţa puterii lui Neron, apostolul proclamă acest principiu: "Nu este stăpînire fără numai de la Dumnezeu" şi unde el admite valoarea pozitivă a Statului în raport cu căile istorice ale Împărăţiei lui Dumnezeu. Totuşi, raporturile dintre Biserică şi Stat rămaseră numai exterioare, atîta vreme cît statul roman a fost păgîn. Dar cînd această putere, în persoana împăratului Constantin, s-a înclinat în faţa crucii, situaţia s-a schimbat: Biserica s-a apropiat de Stat şi a luat asupra ei răspunderea destinelor acestuia. Această apropiere se traduce prin situaţia împăratului în Biserică. Cînd el devine un suveran creştin, Biserica răspîndeşte asupra lui darurile sale, prin mijlocirea ungerii; şi ea l-a iubit pe cel Uns, nu numai ca pe şeful Statului, dar ca pe cel ce poartă un harism special, harismul domniei; ca pe logodnicul Bisericii, care are chipul lui Hristos însuşi. Împăratul primeşte un loc special în ierarhie. Este greu să se determine exact acest loc, căci funcţia imperială avea mai multe înţelesuri: pe de o parte împăratul era venerat ca purtător al unui harism special; pe de altă parte el reprezenta în Biserică poporul, elementul laic, naţiunea aleasă, "sacerdoţiul regal"; şi în fine, ca deţinător al puterii, el era

primul slujitor al Bisericii: în persoana lui, Statul s-a încoronat cu crucea. Constantin cel Mare se defineşte el însuşi ca fiind "episcop din afară". El dădea aici numelui de episcop înţelesul de administrator, supraveghetor al afacerilor financiare şi administrative ale comunităţii, care îi era propriu în timpul apostolilor. Influenţa împăratului în Biserică se măsura de fapt cu puterea lui. Graţie situaţiei sale de "episcop din afara", el putea să exercite o mare influenţa asupra Bisericii; el convoca şi prezida sinoadele ecumenice, ceea ce n-a provocat niciodată obiecţii nici în Orient, nici în Occident. Raporturile dintre Biserică şi Stat erau stabilite, în principiu, după tipul "simfoniei", adică al acordului mutual şi al independenţei celor două părţi. Statul recunoştea legea bisericească drept regulă interioară, Biserica se considera ca supusă Statului. Nu era aceasta un cezaro-papism, în care supremaţia bisericească ar fi aparţinut împăratului. Cezaro-papismul n-a fost niciodată decît un abuz; niciodată n-a fost recunoscut dogmatic, nici canonic. Raporturile "simfonice" dintre Biserică şi Stat duceau la aceea că împăratul conducea tot domeniul vieţii şi al legislaţiei bisericeşti, în marginile administraţiei lui de Stat. Dar, dacă această "simfonie" se întîmpla să fie tulburată de un dezacord, dacă împăraţii încercau să impună Bisericii direcţii dogmatice, care cîteodată erau erezii (arianism, iconoclasm), atunci Biserica se găsea persecutată şi adevărata natură a raporturilor ei cu Statul se arăta din nou; căci niciodată cezaro-papismul n-a fost o dogmă. Cu toate acestea, Biserica punea mult preţ pe alianţa ei cu Statul, cu atît mai mult cu cît acesta servea Biserica şi cu cît existenţa unui şef încoronat al lumii ortodoxe întregi – a împărătului ortodox – era socotită ca un atribut esenţial al Bisericii. Împăratul era simbolul cuceririi lumii prin cruce; el era "arhitectul" împărăţiei lui Dumnezeu pe pămînt. În momentul căderii Bizanţului,

împăratul ortodox avea deja un succesor în persoana ţarului rus, care încinsese coroana bizantină şi care era considerat drept continuatorul direct al imperiului ortodox. În Rusia, în epoca modernă, conceptul de ţar nu mai era atît de simplu şi atît de logic cum fusese la Bizanţ. Începînd cu Petru cel Mare, această noţiune se complică cu elemente luterane despre supremaţia monarhului în Biserică şi acest principiu, fals şi inadmisibil pentru Biserică, a pătruns – deşi cu anumite restricţii necesare – în legile fundamentale ale Statului; dar el n-a fost proclamat niciodată ca lege a Bisericii. Anumite elemente de cezaro-papism nu intervenеau aici decît ca abuzuri, ca şi transformarea Bisericii într-un departament administrativ, în "departament al confesiunii ortodoxe". Cu toate aceste abuzuri, ideea împăratului ortodox şi locul lui în Biserică rămîneau ceea ce erau altădată şi n-aveau nimic comun cu un papism personificat în împărat (cezaro-papism). Biserica ortodoxă voia să influenţeze pe cît posibil asupra puterii Statului, dar dinăuntru şi nu din afară. Teoria romană a celor două săbii, după care papa instituie pe monarhi prin consacrare şi-i depune prin excomunicare – după care deci el este distribuitorul suprem al oricărei puteri publice – n-a existat niciodată în Ortodoxie.

Cînd, în persoana împăratului Constantin, preamărit de Biserică drept "întocmai cu apostolii", Statul se recunoscu creştin, putea să pară că chestiunea raporturilor dintre Biserică şi Stat a fost rezolvată; Statul înceta să mai fie "bestia", îşi pierdea natura păgînă, intra în domeniul Împărăţiei lui Dumnezeu. În acelaşi timp, problema locului ierarhic al împăratului era soluţionată: persoana imperială intra în ierarhia ecleziastică, drept un purtător de harism. Raporturile între împărat şi episcopat şi locul împăratului în Biserică păreau să fie fundamente de nemişcat ale acesteia. Şi totuşi evenimentele au

arătat că o astfel de concluzie era falsă: Biserica ortodoxă a pierdut de două ori pe împăratul ortodox, o dată la căderea Bizanţului şi altădată în zilele noastre, la căderea imperiului rus. Sub acest raport Biserica a revenit la starea lucrurilor, care erau înainte de Constantin. (Suveranii ortodocşi ai Statelor balcanice nu pot să fie consideraţi ca şefi de regate ortodoxe, asemănătoare Bizanţului şi Rusiei). Biserica există acum fără împărat; şi situaţia ei harismatică, plenitudinea darurilor sale nu s-au schimbat totuşi. Ce s-a întîmplat deci? În realitate, n-a fost atît de simplu şi atît de uşor cum s-ar putea crede, să se transforme Statul păgîn într-un Stat creştin. A fost uşor să se transforme, prin edictul de la Milan, o religie persecutată în religie tolerată şi mai tîrziu în religie de Stat şi chiar să fie îmbrăcată într-o armătură oficială. Dar Statul însuşi rămînea păgîn din susul pînă în josul vieţii lui; el rămînea impregnat de concepţiile imperiului roman şi ale despotismului oriental. Bizanţul – în persoana împăraţilor lui – a făcut eforturi considerabile pentru a apropia legile Statului de acelea ale Bisericii, dar acest lucru n-a fost decît începutul unui lung drum istoric, care a fost întrerupt de catastrofă. Acelaşi fapt s-a repetat în Rusia. În Rusia veche exista o serie de frumoase trăsături de o pietate patriarhală, dar subzistau aici totuşi, atîtea elemente naturale şi păgîne şi, în statul rus, atîtea elemente de despotism prusian şi asiatic, încît era prematur să se vorbească de un stat creştin. Aceasta era soarta lumii creştine în întregime, în Orient şi în Occident, a acestei lumi care se ridica din barbaria primitivă la creştinism: situaţia imperiului ortodox – bizantin şi rus – n-a fost alta decît aceea a sfîntului imperiu romano-german. Aceste imperii creştine nu erau decît un simbol pentru ceea ce ar fi trebuit să fie; şi ar fi cu siguranţă o gravă eroare să se identifice simbolul, sau visul, cu realitatea. Împăraţii

creştini au condus popoarele lor către Hristos în măsura în care o astfel de conducere era posibilă. Dar acel timp a trecut, căci viaţa, ca însăşi, a pus capăt reprezentării reale a poporului Bisericii în persoana prinţului, reprezentare pe care se baza autoritatea prinţului în Biserică. În această reprezentare, puterea prinţului a devenit o ficţiune, care conduce la formele cele mai dure ale tiraniei – tirania bisericească şi jugul cezaro-papismului. Poporul a început să trăiască din viaţa lui proprie, făcînd abstracţie de această reprezentare a poporului prin prinţ. Dacă Statul poate să fie pătruns de duhul Bisericii, aceasta nu se poate face în mod exterior, ci interior; nu de sus, ci de jos. Sîntem deci aduşi la un nou aspect al chestiunii raporturilor dintre Biserică şi Stat, la aspectul propriu timpurilor moderne. Sînt aici două chestiuni: una privind relaţiile dintre Ortodoxie şi puterea imperială şi alta privind raporturile dintre Ortodoxie şi Stat în general.

Legătura dintre Ortodoxie şi puterea imperială ("autocraţia") – este ea determinată în mod dogmatic? Nu este mai degrabă o legătură accidentală, formată în cursul istoriei şi pe care tot istoria a suprimat-o? În lungile veacuri de existenţă a imperiului ortodox, ordinea lucrurilor stabilite era considerată ca imuabilă. Cu siguranţă această convingere n-a devenit niciodată o dogmă şi nu putea să devină, pur şi simplu fiindcă ea nu avea baze în creştinism. Cum am spus deja, împăratul, Unsul lui Dumnezeu, purtătorul unui harism al puterii, reprezentantul laicilor, ocupa un loc determinat în Biserică. Dar acest loc nu este atît de necesar existenţei Bisericii ca ierarhia de succesiune apostolică – clerul şi episcopatul – de care Biserica nu se poate lipsi. Pe de altă parte, elementul laic, poporul lui Dumnezeu, sacerdoţiul regal, este tot atît de necesar Bisericii ca şi ierarhia; păstorii nu pot să existe fără păstoriţi. Dar această importanţă a laicilor nu s-ar putea

lega de reprezentarea lor în persoana împăratului; nu poate să mai existe o reprezentare personală, cum era cazul în Biserica primară. Este adevărat că ideea unui rege după chipul lui Hristos este inerentă Bisericii. Nu este aici o idee politică, legată de o anumită formă de organizare a puterii, ci de o idee religioasă. Această idee poate să fie realizată de o democraţie, de un reprezentant ales al puterii, de un preşedinte, tot aşa de bine ca şi de un autocrat. Este în general ideea sfinţirii puterii în persoana reprezentantului ei suprem; este idealul regelui-sfînt, arătat dinainte în Vechiul Testament (psalmi şi cărţi profetice) şi simbolizat în imaginea "regelui plin de blîndeţe", făcîndu-şi intrarea în cetatea regală. Această idee este în legătură cu promisiunea "împărăţiei sfinţilor cu Hristos", la prima înviere, despre care vorbeşte Apocalipsa (cap. 20). Puterea imperială istorică a voit să realizeze această idee, dar, în acelaşi timp, ea a denaturat-o şi a întunecat-o. Poate că a pierit tocmai din cauză că nu s-a conformat lăuntric ideii sale. Această apocalipsă a puterii e, ca să spunem astfel, o "utopie" ortodoxă, o utopie bazată pe profeţiile Vechiului Testament. Poporul rus a iubit ideea "ţarului alb", a regelui-sfînt, care ar realiza Împărăţia lui Dumnezeu pe pămînt. E vorba aici de puterea *transfigurată*, care nu mai este puterea sabiei, ci puterea iubirii.

Dar această ideologie a sfinţirii individuale a puterii n-are nimic comun cu un regim politic determinat, în special cu monarhia birocratică. S-a făcut adesea această substituire. Partizanii unui sistem politic determinat, pentru care religia este – cu ştiinţă sau nu – un instrument politic, o fac încă. A stabili o legătură între Ortodoxie, religie a libertăţii, şi tendinţele politice reacţionare, este o contradicţie strigătoare, care poate să se explice prin istorie, dar nu prin dogmele ortodoxe. Desigur, în timp de îndelungate veacuri, Ortodoxia a fost legată de monarhie; aceasta i-a făcut multe servicii, deşi

i-a cauzat şi grave răni. Statul "creştin", asigurînd Bisericii ortodoxe o situaţie "dominantă", era pentru ea, în acelaşi timp, o piedică, un obstacol, în calea liberei sale dezvoltări: tragedia Ortodoxiei istorice – căderea Bizanţului, situaţia din Rusia zilelor noastre – poate în parte să se explice prin această lipsă de echilibru în raporturile Bisericii cu Statul. Este deci fals să se transforme istoria împărăţiei ortodoxe, care are laturile ei întunecoase şi laturile ei de lumină, într-o Apocalipsă care glorifică trecutul; este fals să se vadă în acest trecut, un paradis pierdut, împărăţia lui Dumnezeu pe pământ. Cu preţul a nenumărate jertfe, revoluţia a *eliberat* Ortodoxia pentru totdeauna (trebuie cel puţin să se spere) de o legătură prea strînsă cu Statul monarhic. Această legătură, drept vorbind, n-a fost niciodată de o importanţă exclusivă. Biserica ortodoxă a existat în diverse ţări, sub regimuri politice diferite, în republicile de la Novgorod şi Pskov, precum şi sub despotismul lui Ivan cel Groaznic şi sub guverne eterodoxe; niciodată ea nu şi-a pierdut plenitudinea şi puterea. În zilele noastre, Biserica există de asemenea sub jugul comunismului, în emigrare şi în lumea întreagă, independent de condiţiile politice. Nu există nici o legătură interioară şi imuabilă între ortodoxie şi cutare sau cutare sistem de guvernămînt; şi ortodocşii pot să aibă diferite opinii şi diferite simpatii politice. Este treaba conştiinţei lor de cetăţeni şi a inteligenţei lor. Cu siguranţă, în anumite împrejurări, unitatea religioasă naşte uniformitatea ideilor politice; aceasta se întîmplă în parte din cauza iubirii ce uneşte pe membrii Bisericii; dar, s-o repetăm, nu există legătură dogmatică între Ortodoxie şi un sistem politic determinat. Ortodoxia este liberă şi nu trebuie să servească un regim politic. Ea are un ideal religios – nu politic – al sfinţirii puterii; şi nu este idealul celor două săbii sau al unui Stat bisericesc, aşa ca monarhia pontificală, la care

catolicismul nu vrea să renunţe. Ortodoxia nu admite nici papa-cezarism, nici cezaro-papism.

Raporturile dintre Biserică şi Stat s-au schimbat mult în cursul istoriei. Pînă la revoluţie, ele se reduceau la diferite forme de "Stat creştin" în uniune cu Biserica. De multă vreme sistemul Statului confesional nu mai corespunde împrejurărilor, căci Statul contemporan grupează popoare de confesiuni şi chiar de religii diferite. În prezent, sistemul de uniune a devenit – se pare – cu totul inaplicabil. Se face o sciziune între Biserică şi Stat, avantajoasă şi uneia şi celuilalt; separarea Bisericii şi a Statului, sub formele ei diferite, a înlocuit alianţa veche.

Această separaţie, mai întîi impusă prin forţă, Biserica ortodoxă a acceptat-o – şi ea – căci corespunde demnităţii şi vocaţiei ei. În anumite ţări, separaţia n-a fost săvîrşită complet, dar situaţia Bisericii ortodoxe este acolo cu totul alta decît într-un Stat confesional. În consecinţă, Ortodoxia încetează de a fi o Biserică de Stat, ea pierde această situaţie de care sînt legate diferite avantaje, dar care comportă şi o grea povară. De fapt, separarea Bisericii de Stat poate să aibă un înţeles foarte diferit, de la acela al unei persecuţii directe (Rusia sovietică),* pînă la cel al unei libertăţi de conştiinţă complete (Statele Unite ale Americii). Această libertate este acum regimul cel mai favorabil Bisericii şi cel mai normal; el eliberează Biserica de tentaţiile clericalismului şi-i asigură o dezvoltare fără obstacole. Fără îndoială, acest sistem nu-i valabil decît provizoriu, pentru a atinge mai bine scopurile, pe care şi le propune Biserica. Dar

* Statul sovietic a proclamat *de jure* separarea, dar *de facto* este un stat confesional cum nu sînt altele pe lume: ateismul militant al sectei comuniste este religia dominantă; celelalte religii, tolerate mai întîi, nu mai sînt acum nici tolerate.

Biserica, acceptînd să se separe juridiceşte de Cezar, de Stat, socotind aceasta ca o eliberare, nu renunţă să influenţeze asupra *întregii* vieţi a poporului şi să-i pătrundă toţi porii.

Idealul transformării Statului prin energiile interioare ale Bisericii subzistă în toată puterea lui şi fără nici o restricţie, în chiar epoca separaţiei Bisericii şi Statului; căci această separaţie rămîne exterioară şi nu interioară. Căile de influenţă ale Bisericii se schimbă; acţiunea nu se mai face din afară, de sus, ci dinăuntru, de jos, din popor şi prin popor. Reprezentarea poporului de suveranul creştin, în vigoare în epoca imperiului ortodox, nu mai există; poporul laicilor participă la viaţa Bisericii fără nici un intermediar; aşa că Biserica influenţează asupra Statului pe cale democratică. Dar este o democraţie a sufletelor. Noi pericole, noi dificultăţi intervin pe această cale, asemănătoare acelor care existau în timpurile alianţei dintre Biserică şi Stat: Biserica poate să fie antrenată să se amestece în partidele politice; acestea, la rîndul lor, pot s-o abată din adevăratul ei drum. Dar un avantaj esenţial rămîne: Biserica îşi exercită influenţa asupra sufletelor pe calea *libertăţii*, care singură corespunde demnităţii creştine, nu pe calea constrîngerii: constrîngerea aduce mai repede anumite rezultate, dar ea poartă cu sine propria-i pedeapsă; istoria contemporană a Occidentului şi a Orientului o dovedeşte. Nu se pot închide ochii faţă de laturile slabe ale separării Bisericii de Stat: în zilele noastre, cînd libertatea individuală este tot mai mult neglijată, separaţia se transformă cîteodată în violare directă sau indirectă a drepturilor Bisericii şi chiar în persecuţie. Dar Providenţa conduce Biserica, prin încercări, să se elibereze de formaţiunile eterogene, parazitare, care au invadat trupul ei în cursul veacurilor. Ca urmare, influenţa Bisericii asupra vieţii noastre şi, cu deosebire asupra Statului, va creşte.

XIV

ORTODOXIA ŞI VIAŢA ECONOMICĂ

Religia, concepţia predominantă despre lume, marchează cu pecetea ei pe "omul economic". O legătură interioară între religie şi activitatea economică se stabileşte în sufletul omenesc; punerea în lumină a acestei legături ar fi una dintre cele mai interesante pagini ale ştiinţei economice. În particular, există – alături de alte tipuri spirituale – un tip creştin al "omului economic", un tip economic creştin în general, precum şi tipuri potrivite diferitelor confesiuni: tip ortodox, catolic, protestant (cu diferite ramuri: puritan, luteran, reformat, quaker etc.). Se pot stabili trăsăturile particulare ale omului economic *ortodox*? Să notăm mai întîi trăsăturile economice proprii întregului creştinism, pe urmă trăsăturile economice inerente Ortodoxiei în condiţiile ei istorice concrete.

Economia politică a Europei contemporane se dezvoltă acum pe bazele ştiinţei; ea pare adesea un element străin şi ostil creştinismului, dar în fond ea s-a născut din el. Ea este creaţia omului creştin, liberat de natură şi vrăji, în timp ce acestea ţineau prizonier pe omul păgîn. Omul a înţeles că el e stăpînul şi centrul naturii. Nu este aceasta decît un rezultat indirect al creştinismului: căci, nefiind din această lume şi chiar fiind deasupra acestei lumi, creştinismul a dat omului conştiinţa propriei lui puteri şi spiritualităţi. Şi, liberat în spirit, el îşi simte chemarea, care este să realizeze ceea ce pot asupra lumii voinţa şi inteligenţa sa. Lent, dificil, dar inevitabil, începe pentru popoarele europene, "istoria modernă", epoca umanismului şi a Renaşterii, iar – mai tîrziu – epoca industrialismului, care nu este poate decît la începutul

drumului său. Epoca noastră nu-şi aminteşte de aceste ascendenţe istorice şi spirituale; ea se înclină mai degrabă în partea păgînismului, dar ea s-a născut din spiritul creştin.

O condiţie a energiei economice este recunoaşterea lumii naturale ca bun sau ca valoare. Mai mult chiar: recunoaşterea unei anumite înrudiri între om şi lume. Se observă aceasta mai ales dacă se are în vedere renunţarea la lume a budismului şi ideea pesimistă pe care acesta şi-o face despre lume: legătura de suferinţe şi de iluzii; este evident că un asemenea punct de vedere paralizează voinţa economică. Sînt două chipuri de a accepta lumea: 1. un chip natural, păgîn: omul rămîne victimă a puterilor naturii, îndumnezeite de el; el nu poate să scape din beţia orgiastică, din robia faţă de natură, pe care o adoră (aşa sînt *toate* religiile păgîne vechi: egipteană, grecească, babiloniana etc.); 2. un chip creştin: omul "acceptă" lumea, în calitate de creaţie a lui Dumnezeu, al cărei stăpîn este omul; el o acceptă cu iubire, dar şi cu sentimentul independenţei lui, independenţă proprie unei fiinţe conştiente de spiritualitatea ei. Omul este superior naturii, dar el este în acelaşi timp o fiinţă naturală. Iată faptul, care stabileşte o relaţie pozitivă între om şi natură, această grădină a lui Dumnezeu, pe care omul este chemat s-o cultive şi în care el trebuie să stăpînească. Noi vedem aici un fel de antinomie: de o parte, creştinismul cheamă pe om să se elibereze de această lume, de dragostea de lume, de orice grijă economică: "Priviţi paserile cerului; ele nu seamănă, nici nu seceră, nu adună în grînare şi Tatăl vostru din ceruri le hrăneşte!" (Mt. 6, 26). "Cei ce cumpără trebuie să fie ca şi cum n-ar avea nimic; iar cei ce se bucură de lume să fie ca şi cum nu s-ar bucura, căci chipul lumii acesteia trece" (I Cor. 7, 30-31). Deci creştinismul stabileşte o opoziţie ascetică faţă de lume. Dar,

în acelaşi timp, numai creştinismul propovăduieşte să se iubească lumea cu o iubire supremă, lumea care este creaţia lui Dumnezeu, această lume, pe care a iubit-o Dumnezeu într-atît, încît a creat-o prin înţelepciunea sa şi n-a cruţat pe propriul său Fiu, pentru ca s-o mîntuiască. Lumea este eternizată de Dumnezeu, căci natura actuală a lumii trebuie să se schimbe şi să facă loc unui nou cer şi unui nou pămînt. Omul nu este numai logosul intelectual, dar şi logosul economic al lumii, stăpînul creaţiei. El are dreptul şi datoria de a lucra în lume, pentru propria-i existenţă, pentru a ajuta pe aproapele şi pentru a îndeplini opera comună a umanităţii, conform poruncii lui Dumnezeu: "Supuneţi pămîntul şi-l stăpîniţi pe el" (Gen. 1, 28). Munca omului face parte din raporturile lui cu natura şi harul sfinţitor al Sfîntului Duh i se adaugă. În principiu, totul poate să fie sfinţit, în afară de lucrurile întrebuinţate cu scop rău. Cu deosebire, Biserica binecuvîntează toate elementele naturii: apa, aerul, pămîntul, focul.

Sfinţirea lucrurilor necesare omului şi întrebuinţate de el este, în principiu, de o mare importanţă; acestea sînt înainte de toate materiile necesare la săvîrşirea tainelor, pîinea şi vinul euharistic, mirul pentru confirmare şi untdelemnul ungerii bolnavilor, apele botezului. Vine pe urmă sfinţirea (prin binecuvîntare) a vinului, a pîinii, a fructelor, a strugurilor, a untdelemnului, a mierei şi a grîului, a ofrandelor pascale, a diferitelor lucruri, edificii, drumuri etc. Biserica dă binecuvîntarea sa elementelor naturale; această binecuvîntare se întinde la domeniul întreg al producţiei economice, al consumaţiei. Această binecuvîntare cuprinde o putere transfigurantă, aşa că activitatea omului care transformă natura, sau, altfel zis, lucrarea economică, de o parte, şi puterea lui Dumnezeu, care transfigurează această natură,

acţionînd *deasupra* forţelor omeneşti, dar nu în afară de ele, de altă parte, sînt reunite în ea, amîndouă.

Tot ceea ce am spus precizează punctul de vedere ortodox despre viaţa economică. Ştim că istoria creştinismului oscilează mereu între aceşti doi poli: renunţarea la lume, acceptarea veacului. Creştinismul a eliberat şi a reabilitat munca, mai ales munca economică şi i-a dat un suflet nou. De aici s-a născut un nou om economic, pe care noi motive îl stimulează la muncă. Tocmai întîlnirea extremelor dă, prin intensitatea ei, cea mai mare energie lucrului ascetic în mod religios motivat. Această *muncă ascetică* liberă este puterea economică şi religioasă, care susţine fundamentele înseşi ale civilizaţiei europene. Se ştie bine pînă în ce măsură mănăstirile au contribuit la popularea terenurilor păduroase şi mlăştinoase ale Europei; aceste mănăstiri au fost centre de energie duhovnicească şi economică. Caracterul idealist al muncii economice, atît de diferit de egoismul bestial al luptei de clasă, predicată în zilele noastre, a fost un puternic factor al dezvoltării economice. Cu tot ascetismul care se manifestă prin dorinţa de a părăsi această lume şi de a o învinge prin tendinţa către o sărăcie voluntară, cu tot acest ascetism care este sufletul oricărei vieţi monastice, izbînda egoismului economic este posibilă, de asemenea. Aşa se produce secularismul: de aici s-a născut omul economic contemporan, cu psihologia lui simplificată de egoismul economic. Natura ascetică şi spirituală a muncii economice, atît de întunecată, încît de obicei nimeni nu mai e conştient de ea, subzistă totuşi pînă în zilele noastre. Disciplina muncii, adunată în ascetismul creştin şi dusă departe de fiul risipitor, rămîne mereu vizibilă în societatea europeană.

Schema indicată, "acumularea primitivă" a energiei economice prin munca ascetică, este valabilă pentru toate părţile lumii creştine – Orient şi Occident. *Omul*

economic al creştinismului este caracterizat prin credinţa lui. Aceasta nu înseamnă că omul este eliberat de greutatea exterioară a necesităţii economice, prin faptul credinţei sale; apostolii lui Hristos trebuiau să exercite şi ei meseria de pescari, iar Sf. Pavel trebuia să facă corturi; dar, *în interior*, această povară este suportată pentru iubirea lui Dumnezeu, în numele *ascultării* creştine.

Această tendinţă religioasă precizează tipul spiritual al agentului economic: el trebuie să îndeplinească slujba sa economică plin de sentimentul responsabilităţii religioase, oricare ar fi situaţia sa socială. Etica muncii nu poate să fie înlocuită prin nici un program umanist ori comunist. Comunismul creează o nouă sclavie pentru popor; el obligă la muncă forţată şi libertatea nu mai aparţine decît unei clase ori unui partid. Or, ştiinţa economică ne spune că munca sclavilor este mult inferioară muncii libere, din punctul de vedere pur economic. Şi lucrul economic liber, ca şi disciplina muncii, nu sînt date decît de creştinism.* Desigur şi alte religii au furnizat motive religioase muncii, de exemplu iudaismul, islamismul şi chiar religiile păgîne. Dar creştinismul eliberează energia economică, risipind coşmarele păgînismului, şi, în acelaşi timp, dirijează această energie, o normează din punct de vedere etic. Activitatea economică urmează o diagonală, o rezultantă între acţiunea creatoare economică şi ascetism.

Veacuri întregi *Ortodoxia* istorică a cunoscut, printre popoarele orientale, predominanţa economiei agrare, în care capitalismul financiar şi industrial era de mică importanţă. Ca şi Biserica occidentală, Biserica orientală a dezavuat împrumutul cu dobîndă, considerîndu-l de resortul cametei. Este adevărat că Bizanţul n-a cunoscut oprirea directă a împrumutului cu dobîndă, cum este

* Este de notat că în ruseşte numele de lucrător-muncitor înseamnă pur şi simplu "creştin".

cazul în Biserica catolică; totuşi nimeni n-a putut să se sustragă canoanelor pentru a admite dobînda ca o relaţie economică normală. „Viaţa agricolă în conformitate cu particularităţile caracterului naţional, ale climatului, ale naturii etc., a primit ampreinta cultului creştin; se observă aceasta dacă se au în vedere sărbătorile, sfinţirile, adaptarea diferitelor acte economice la celebrarea amintirii sfinţilor. Această "religie agricolă" aduce în viaţa economică multă lumină, căldură şi poezie religioasă, căci ea o eliberează din proza mecanică, atît de caracteristică uzinei. În general, munca agricolă este mai favorabilă raporturilor religioase, decît uzina oraşelor. Cu toate acestea dezvoltarea formelor economice este un proces natural şi nu stă în putinţa omenească să oprească această dezvoltare. Acesta este punctul de vedere ortodox cu privire la industrialismul şi urbanismul contemporan, şi cu privire la capitalismul industrial în general. Dacă nu este posibil să fie suprimat, pentru că este economic inevitabil, nu rămîne decît să i se dea un sens creştin şi să fie înnobilat. În loc să se organizeze exploatarea, este vorba de a organiza munca întregii umanităţi, cu scopul de a servi ţelurilor supreme ale acesteia şi iubirii creştine, nu voluptăţii şi cupidităţii. De aici rezultă un nou scop al creştinismului – predicarea creştinismului social: are economia un înţeles eshatologic general în afară de achiziţionarea pîinii zilnice? Rezultatele cîştigate de economie participă ele la mîntuirea lumii? Care este sensul progresului economic şi tehnic? Ortodoxia istorică n-a studiat încă mult aceste chestiuni, care nu sînt decît obiectul speculaţiei teologice contemporane. Temele esenţiale ale acestei speculaţii se rezumă aproape în felul următor: omul este un agent economic nu numai în calitatea sa de fiinţă individuală, dar şi ca fiinţă generică. Se poate spune că acţiunea economică este împlinită nu de un individ, ci de întreaga umanitate, iar eforturile şi rezultatele cîştigate

separat aduc în total dominaţia omului asupra naturii. Omul îşi realizează destinaţia, care constă din a fi stăpînul universului, a descoperi energia lumii şi a o supune voinţei sale. *Opera comună* a umanităţii se împlineşte graţie muncii economice, după definiţia gînditorului rus N. Fedorov, care a făcut din această chestiune centrul sistemului său teologic. Activitatea economică pune în lumină caracterul cosmic al omului, vocaţia şi puterea lui ca agent cosmic. În acest domeniu economic, omul trăieşte din aceeaşi viaţă ca şi lumea – în ceea ce priveşte producţia şi consumaţia. Prin consumaţie, mai degrabă, prin acţiunea de a mînca, prin "schimbul de materii", omul îşi realizează uniunea cu carnea lumii. Materia acestei lumi, absorbită de om, se transformă în elementele trupului său şi – invers – după eliminare, aceste elemente se reîntorc în materia lumii: acest ciclu mărturiseşte despre caracterul cosmic al trupului. Trupul se întinde dincolo de limitele sale imediate. Hrana este comuniunea noastră naturală cu carnea lumii, sub forma materiilor alimentare. Celelalte aspecte ale consumaţiei (veşminte, satisfacerea trebuinţelor auzului, ale vederii, ale pipăitului, ale mirosului, ale tuturor simţurilor) conduc de asemenea la "umanizarea" materiei, la creşterea organelor corpului omenesc dincolo de limitele lui naturale şi, într-un anumit înţeles, la transformarea materiei lumii într-un corp aparţinător tuturor oamenilor. Pe de altă parte a lucra este a ieşi din sine în mod activ pentru a merge în lume. Orice act de muncă este o realizare a planului omului în afară de el însuşi.

În ceea ce priveşte moralizarea vieţii economice, influenţa Bisericii se manifestă prin educaţia "gustului spiritual", prin lupta împotriva păgînismului contemporan, împotriva luxului şi perversităţii. Este greu de măsurat gradul acestei influenţe, dar este tot aşa de greu de tăgăduit. În ceea ce priveşte distribuţia, Biserica este

chemată să fie o conştiinţă socială, care trebuie să ridice glasul adresîndu-se inimilor oamenilor şi amestecîndu-se în viaţa lor publică. Pentru a soluţiona chestiunea socială în forma ei modernă, Ortodoxia are mai puţină experienţă istorică decît Bisericile occidentale: acestea au avut de a face cu un capitalism industrial deja dezvoltat, în vremea în care ţările ortodoxe rămîneau încă în stadiul economiei naturale şi al predominaţiei agriculturii. Dar chestiunile ridicate, puse în zilele noastre de bolşevism, aduc Biserica să soluţioneze chestiunea socială atît de ascuţită. Se pot deci indica trăsăturile caracteristice ale Ortodoxiei, care au importanţă pentru soluţionarea problemei sociale. Să arătăm mai întîi că Ortodoxia admite ierarhismul, dar nu clericalismul; duhul Ortodoxiei este "sinodal". Acest duh, aplicat la relaţiile sociale, este ceea ce se numeşte democratismul. Desigur, "sinodalitatea" Ortodoxiei nu este democraţia, dar absenţa "prinţilor Bisericii" şi a monarhului bisericesc – a papei – o face populară, favorabilă spiritului democraţiei economice. Dostoievski spunea uneori: Ortodoxia este socialismul nostru rus. El voia să spună că se afla în ea inspiraţia iubirii şi a egalităţii sociale, care lipsea în socialismul ateu. Ortodoxia n-a fost numai o religie imperială, ci ea a fost şi religia ţăranilor. Acum, cînd ea a încetat să mai fie imperială, se apropie tot mai mult de clasa muncitorească. Cît despre socialismul propriu-zis, Ortodoxia, (ca şi creştinismul în general), nu poate să se potrivească ateismului, care constituie un fel de religie a socialismului. Legătura între socialism şi "antropoteismul" anti-creştin este un fapt al vieţii contemporane care are cauze spirituale şi istorice. Este aici ispita pîinilor, pentru care umanitatea se leapădă de Hristos şi profesează că omul va trăi numai cu pîine (materialism economic). Totuşi acest trist fapt nu face indisolubilă legătura dintre socialism şi ateism; oricum,

se poate nădăjdui într-un alt viitor, într-un viitor creştin. Căci sufletul omenesc din fire este creştin şi el nu poate să se îndestuleze numai cu pîine. Care este deci punctul de vedere creştin cu privire la socialism? Nu există încă o definiţie doctrinală în această privinţă şi de altfel o astfel de definiţie nu este indispensabilă, căci nu este vorba de o chestiune dogmatică, ci de o chestiune de etică socială. Totuşi tradiţia ortodoxă, operele Părinţilor Bisericii (Sf. Vasile cel Mare, Ioan Hrisostom şi alţii) ne oferă baze suficiente pentru a admite socialismul în înţelesul cel mai general, ca negaţie a sistemului de exploatare, de speculă, de lăcomie. Ortodoxia nu trebuie să se opună socialismului, dacă acesta din urmă recunoaşte libertatea individuală, ci dimpotrivă, căci acest socialism este împlinirea poruncii iubirii în viaţa socială. Biserica ortodoxă are destule puteri pentru a răspunde chemării sale sociale – ca poate să lumineze cu lumina ei calea pe care o urmează umanitatea, poate să deştepte conştiinţa socială, poate să anunţe vestea cea bună acelora care sînt împovăraţi şi întristaţi.

În decursul tuturor veacurilor de existenţă a Bisericii creştine şi mai cu seamă în secolul XIX, s-a încercat de multe ori să se predice creştinismul social, în Orient ca şi în Occident. * Eu cred că este o latură a creştinismului care n-a fost încă pusă în lumină şi că această revelaţie aparţine viitorului. Nu este suficient ca creştinismul să se adapteze la schimbările vieţii, care se săvîrşesc fără el şi care nu se fac totdeauna în mod liber.

---

* Pentru Rusia, arătăm activitatea grupului de slavofili: Teodor Buharev, Dostoievski, Tolstoi, Vl. Soloviev, N. Fedorov. Scriitorii contemporani s-au ocupat de aceeaşi chestiune. Voi indica şi cărţile mele: 1. *Du marxisme à l'idéalisme*;2. *Deux cités. Étude sur la nature de l'idéal social*;3. *La philosophie de l'économie*;4. *Lumina neapusă* (în rusă);5. *Essais sur l'histoire des doctrines économiques*;6. *Essais sur l'histoire des doctrines sociales* etc.

Ortodoxia este chemată *să conducă* popoarele, să deştepte conştiinţa lor, să le aducă în starea de a face eforturi către scopuri noi. Altfel zis, noi sperăm să se ivească în creştinism un nou spirit profetic, ale cărui prime indicii le vedem în Ortodoxia rusă a secolului XIX, şi noi nădăjduim că acest spirit se va dezvolta tot mai mult în Rusia, după sfîrşitul bolşevismului. Este vorba aici de ceva cu mult mai important decît "socialismul creştin" sub diferitele lui forme, aşa cum există în toate ţările. Este vorba de un nou *aspect* al creştinismului, de aspectul său social, de o nouă înfăţişare a duhului Bisericii şi de opera creatoare a Bisericii, de aspectul ei universal sau social; şi ceea ce se numeşte astăzi socialism nu este decît un detaliu exterior, nu este decît prototipul abundenţei darurilor pe care le cuprinde Biserica. Creştinismul are şi el o "utopie" socială şi comunistă, care se va împlini pe pămînt şi se numeşte – după profeţiile Vechiului şi Noului Testament – Împărăţia lui Dumnezeu; aceasta aparţine în deplinătatea ei veacului ce va să vină, dar ea se va manifesta deja pe acest pămînt, ca mărturie a adevărului. Profeţii Vechiului Testament (Isaia şi alţii) o mărturisesc, precum şi Apocalipsa (cap. 20). Hristos este un Rege şi împărăţia lui, deşi nu este din lumea aceasta, se împlineşte şi aici, pe pămînt. Harisma regală, pe care el a împărtăşit-o Bisericii o cheamă să participe la creaţia istoriei. Cei ce au urechi de auzit, să asculte acum bubuiturile de tunet ale istoriei!

Totuşi, toate acestea aparţin viitorului, care este încă dincolo de orizontul istoric. Ceea ce importă pentru moment este de a preciza punctul de vedere ortodox cu privire la clasele sociale actuale şi la raporturile lor reciproce. Este bine stabilit că Ortodoxia nu poate să fie legată de nici o *clasă* existentă (ceea ce "stînga" şi "dreapta" ar voi să-i impună). Creştinismul este *deasupra* claselor limitate şi egoiste. Ortodoxia nu poate nici să fie legată de vreun

sistem oarecare de organizare economică; asemenea sisteme sînt în vigoare fiecare la rîndul lor. Dar vorbind de epoca noastră, se pot stabili două principii, destul de evidente din punct de vedere etic şi social. În primul rînd Ortodoxia *nu ia apărarea* cu orice chip a proprietăţii private. Proprietatea privată este o instituţie istorică, ale cărei forme se schimbă în tot timpul, precum şi importanţa ei socială; ea nu are o formă, care să aibă o valoare durabilă, intrinsecă. În al doilea rînd, Ortodoxia nu poate să apere sistemul capitalist, căci el este întemeiat pe exploatarea muncii salariate; ea nu poate decît să se acomodeze în mod provizoriu cu acest sistem din cauza meritelor lui: căci el a mărit productivitatea muncii şi energia creatoare. Dar sînt aici margini neîndoielnice; nerespectarea lor nu se poate justifica. Creştinismul nu poate şi nu trebuie să se acomodeze cu robia negrilor, nici cu exploatarea muncii copiilor, practicată de capitalism la începuturile lui. De altfel, capitalismul, ca şi proprietatea privată, îşi schimbă fără încetare aspectul istoric, pătrunzîndu-se puţin cîte puţin de anumite elemente ale socialismului. Aşa că aceste categorii abstracte, de capitalism şi de socialism, atît de comode pentru demagogie, sînt cu totul inaplicabile, dacă sînt studiate mai profund, la lumina conştiinţei noastre. Nu este decît o valoare supremă, în lumina căreia trebuie să judecăm formele economice. Este *libertatea individuală* în drept şi în economie. Deci, cea mai bună formă economică – oricare i-ar fi numele şi în orice chip s-ar combina în ea capitalismul şi socialismul, proprietatea privată şi proprietatea publică – este aceea care asigură *mai bine*, într-o stare de lucruri dată, *libertatea personală*, apărînd-o de sărăcie naturală şi de robie socială. Iată pentru ce punctul de vedere ortodox cu privire la formele economice ţine socoteală înainte de toate *de istorie*. Este domeniul relativismului mijloacelor: numai scopul rămîne imuabil.

XV

ORTODOXIA ŞI GÎNDIREA APOCALIPTICĂ

Biblia cuprinde o Apocalipsă – nu numai pe aceea a Sf. Ioan, care constituie un sfîrşit atît de maiestuos al Noului Testament, ci încă o întreagă serie de apocalipse: acelea din cărţile profetice ale Vechiului Testament, acelea din Evanghelii (cuvinte ale Mîntuitorului însuşi) şi acelea din scrierile apostolice. Aceste apocalipse mărturisesc despre tragedia lumii şi a istoriei omeneşti, despre destinele tragice ale Bisericii, despre încercările ce vor veni. Cu toate acestea, nu este vorba în ele numai de încercări, de agonia lumii înaintea sfîrşitului ei, ci şi de Viitorul Bisericii, care-şi aşteaptă încă împlinirea. Există oare în viaţa Bisericii un *Viitor*, adică un timp în mod real umplut, care să cuprindă o *nouă* creaţie, o nouă profeţie, o nouă inspiraţie? Un viitor care, de altfel, nu va fi cu totul nou, căci el se va manifesta între marginile Bisericii Noului Testament, în sînul ei, dar care va forma o nouă pagină, încă necunoscută, a istoriei? Sau din principiu nu poate să mai fie nimic nou în istoria Bisericii, care s-a împlinit deja lăuntric, deşi poate încă să mai dureze cîtva timp, aşa că acest epilog poate să formeze mai multe acte? Pot să existe trei răspunsuri la această chestiune: primul aparţine celor dintîi creştini. După acest răspuns, nu există viitor, căci nu există timp; ultima oră a istoriei a sunat; trebuie deci să se aştepte a doua venire a Mîntuitorului. Într-un cuvînt, ideile apocaliptice se pierd în eshatologie. Există un alt răspuns la această chestiune: istoria Bisericii este *lăuntric* terminată, dar ea se prelungeşte în afară; Biserica are deja plenitudinea a tot ceea ce ea trebuie să îndeplinească. Deci, în fond, nimic nu ne separă de sfîrşit;

aceasta nu este decît o chestiune de durată. Această interpretare nu ţine suficient socoteala de textele apocaliptice, atît de eclatante în calitate şi în putere.

Multă vreme, Ortodoxia a acceptat şi ea acest spiritualism, în conformitate cu duhul epocii. Cu deosebire, Biserica bizantină putea să se simtă tot atît de imuabil şi definitiv instalată sub cupola puterii imperiale, ca şi Biserica occidentală sub a papei; numai după căderea Bizanţului a apărut clar caracterul relativ şi condiţional al acestei epoci. Sufletul Ortodoxiei ruse, cu toată interpretarea spiritualistă a Apocalipsei de către ierarhie, este, în profunzimile lui, totdeauna accesibil emoţiei şi presimţirilor apocaliptice; şi aici este *al treilea* tip al gîndirii apocaliptice. Apocalipsa rusă are două aspecte, ca şi profeţiile apocaliptice înseşi: un aspect trist şi unul de bucurie. În primul caz, se observă mai ales latura tragică a profeţiilor apocaliptice, care primesc atunci o nuanţă eshatologică; se vede în ele mai cu seamă vestea apropiatului sfîrşit al lumii şi uneori rezultă o "evadare" spirituală, o fugă în panică; omul fuge de viaţa actuala pentru a-şi căuta un azil în eshatologie. Această panică s-a făcut simţită mai ales în schisma vechilor credincioşi ruşi; vechii credincioşi s-au separat oficial de Biserică, dar viaţa lor spirituală a păstrat duhul Bisericii ortodoxe, deşi marcat de o anumită îngustime inevitabilă. Apariţia unui anticrist – împăratul Petru cel Mare – întreruperea succesiunii sacerdotale de "erezie", în sfîrşit pecetea bestiei, impusă tuturora de statul ateu, acestea erau, în ochii vechilor credincioşi, semnele apropierii sfîrşitului lumii. Pentru aceasta, cei mai zeloşi fugeau în păduri şi se ardeau acolo ei înşişi, preferînd botezul focului unei vieţi sub jugul anticristului. Alături de aceste idei sumbre, s-a format legenda oraşului luminos Kiteje, oraş înghiţit de fundul unui lac, după voinţa lui Dumnezeu, dar care rămîne totuşi vizibil pentru cei aleşi. Această stare de suflet eshatologică

durează pînă în prezent, cînd poporul rus este într-adevăr sub jugul "bestiei care pronunţă cuvinte de hulă împotriva lui Dumnezeu şi a tot ce e sfînt". Alături de acest eshatologism popular, alte experienţe apocaliptice renasc, în secolul XIX, printre intelectualii religioşi; se presimt noi perspective, încă necunoscute în viaţa Bisericii. Aceste nădejdi apocaliptice rămîn confuze şi vagi. În virtutea caracterului lor însuşi, ele nu pot fi altfel, căci ele se raportează la ceea ce aparţine domeniului profeţiei. Atîta vreme cît nu s-a găsit un revelator fotografic, imaginile unei plăci, încă în mod incomplet descoperite, rămîn obscure şi vagi; însă trebuie să vină timpurile cînd profeţiile vor fi arătate şi împlinite. O credinţă comună uneşte pe toţi cei ce au sentimente apocaliptice: istoria n-a ajuns încă la sfîrşitul ei sfîşietor, ea nu-i încă terminată interior şi istoria Bisericii are înaintea ei un nou viitor; a doua venire pretinde "plinirea vremii", ca şi prima.

Umanitatea istorică înţelege această "plinire" după măsura propriei sale comprehensiuni. Conştiinţa ortodoxă din zilele noastre înţelege această plinire sub forma ei maximală, ca pătrunderea întregii vieţi de către influenţa Bisericii. În epoca în care despărţirea Bisericii de Stat devine un cuvînt de ordine comun, această idee poate să pară utopică. Dar ea n-a putut să se formeze decît în momentul în care supunerea Bisericii faţă de Stat s-a dovedit a fi pe sfîrşite, supunere exterioară şi interioară, mergînd uneori pînă la sclavie. Se considera totuşi această supunere ca regulă a raporturilor reciproce dintre Biserică şi Stat, şi aceasta se numea "Stat creştin". Renunţînd la această idee, Ortodoxia poate în sfîrşit să pună în mod real problema regenerării interioare a Statului. Nu este aceasta ideea pe care o cuprinde, între altele, profeţia împărăţiei milenare din capitolul 20 al Apocalipsei? Cu siguranţă, această sarcină presupune noi puteri, care aşteaptă să fie descoperite în Ortodoxie.

Viaţa Bisericii trebuie să atingă o plenitudine încă necunoscută; pînă în prezent, mîntuirea personală era centrul vieţii ei, dar în viitor ea trebuie să descopere puterile vieţii publice creştine; nu trebuie să capitulăm înaintea secularizării deja săvîrşite şi înaintea revărsării ateismului. Toate acestea nu sînt decît un moment dialectic al dezvoltării istorice, o antiteză, care trebuie să fie urmată de o nouă sinteză. Istoria Bisericii are încă un viitor; sînt încă probleme ce se cer soluţionate. Dacă arborele verde al creştinismului pare acum veştejit, nu este oare pentru că Grădinarul a tăiat toate ramurile uscate din via sa, cu scopul ca alte crengi, mai viguroase, să crească în ea?

Această idee a unei chemări supreme a Bisericii şi a slujbei ei în lume, însufleţeşte, în forme diferite pe gînditorii ruşi din secolele XIX şi XX; aceeaşi idee formează baza ideologică a mişcării ortodoxe a studenţilor ruşi în străinatate. Diferiţi gînditori dau acestei idei interpretări deosebite, în timp ce problemele în miezul lor rămîn aceleaşi. Trăsătura lor comună este apelul la spiritul de *creaţie*, la inspiraţie, la transfigurarea vieţii. În doctrina lui N. Fedorov, noi înţelegem mai mult decît atît: o chemare la învierea părinţilor prin fii, ceea ce şterge limitele dintre acest veac şi veacul ce va să vie şi marginile dintre apocalipsă şi eshatologie. Toate aceste aspiraţii creatoare pot să pară fantezii de gînditori izolaţi, fără fundament istoric, fără fundament în viaţa Bisericii. Cu toate acestea, ele provin toate din duhul Bisericii ortodoxe şi se nutresc din izvoarele ei subterane. Profeţii lui Israel nu păreau oare contemporanilor lor visători de acest gen, cînd ei prevedeau Viitorul peste distrugerea împărăţiilor şi lumilor? Există pentru acest elan al gîndirii ruse ortodoxe, pentru aceste chemări creatoare, o evidenţă interioară, mai puternică decît evidenţa exterioară. Şi în tot cazul, omul nu trebuie să schimbe înţelesul rugăciunii domneşti: "Vie împărăţia Ta! Facă-se voia Ta, precum în cer aşa şi pe pămînt!"

XVI

ESHATOLOGIA ORTODOXĂ

"Aştept învierea morţilor şi viaţa veacului ce va să vină". Acesta este ultimul articol al simbolului credinţei; şi aceasta este credinţa tuturor creştinilor. Viaţa prezentă şi drumul care duce la aceea a veacului ce va să vină, "împărăţia harului" se va transforma în "împărăţie a gloriei". "Chipul acestei lumi trece" (I Cor. 7, 31), tinzînd către sfîrşitul ei. Întreaga percepţie creştină a lumii este determinată de acest eshatologism; el nu priveaza această viaţă de valoarea ei, ci îi împrumută o justificare nouă şi supremă. Creştinismul primitiv este plin de tot sentimentul sfîrşitului apropiat şi inevitabil. "Iată, vin îndată! Amin! Vino, Doamne Iisuse!" (Apoc. 22, 20). Aceste cuvinte de foc răsunau ca o muzică cerească în inimile primilor creştini şi le ridicau pe un plan "supra-pămîntesc", ca să spunem astfel. Aşteptarea unui sfîrşit imediat, tensiunea plină de bucurie, s-au pierdut natural în cursul istoriei. Acest sentiment a fost înlocuit prin acela, că viaţa noastră se termină repede prin moarte şi că o răsplată vine după moarte: în Orient şi în Occident, eshatologismul a devenit mai sever şi mai sumbru. În acelaşi timp s-a dezvoltat în creştinism – în Ortodoxie mai ales – o venerare specială a morţii, destul de aproape de ideile Egiptului vechi (există, în general, un fel de legătură "subterană" între pietatea egipteană şi Ortodoxie). Trupul mort este îngropat cu veneraţie, ca sămînţa învierii ce va să vină, iar ritualul însuşi al înmormîntării este considerat de anumiţi scriitori vechi ca o taină. Rugăciunea pentru morţi, pomenirea lor periodică, stabileşte o legătură între noi şi lumea cealaltă; orice trup mort se numeşte în limbă liturgică

"moaşte", căci este capabil să fie glorificat. Separarea sufletului de trup este un fel de taină, în care se împlineşte în acelaşi timp judecata lui Dumnezeu asupra lui Adam cel căzut; fiinţa omenească se descompune prin separarea anti-naturală a sufletului şi a trupului; sufletul se naşte din nou, în lumea spirituală. Sufletul, despărţit de trup, devine conştient de spiritualitatea lui şi se regăseşte în lumea netrupeştilor duhuri – luminoase şi întunecoase. În această nouă stare, sufletul trebuie să ia poziţie singur în legătură cu lumea nouă. În alţi termeni, starea de suflet trebuie să se manifeste aşa cum este şi să devină evidentă sufletului însuşi. Destinele sufletului sînt descrise cu imagini diferite în literatura bisericească, dar doctrina ortodoxă vorbeşte de ele cu o înţeleaptă incertitudine; căci este un mister care nu se poate pătrunde decît în experienţa vie a Bisericii. Există totuşi o axiomă a conştiinţei bisericeşti: lumea morţilor şi lumea viilor sînt deosebite, dar zidul de separare nu este de nepătruns pentru iubire şi pentru puterea rugăciunii. Rugăciunea pentru morţi, fie în cursul jertfei euharistice, fie în afară de liturghie, ocupă un loc important în Biserica ortodoxă. Aceasta crede cu tărie în acţiunea reală a acestor rugăciuni. Ea poate să amelioreze starea sufletelor păcătoşilor şi să le elibereze din locul de pustiire, să le scoată din iad. Desigur, această acţiune a rugăciunii presupune nu numai o mijlocire pe lîngă Creator, ci şi o acţiune directă asupra sufletului, o trezire a puterilor sufletului, susceptibilă să-l facă demn de iertare.

Biserica ortodoxă distinge două stări în lumea de dincolo de mormînt; de o parte, fericirea raiului; de altă parte, suferinţe din care omul poate să se elibereze, graţie rugăciunilor Bisericii şi graţie unei schimbări interioare în sufletul însuşi. Posibilitatea anumitor suferinţe, din care nici o scăpare nu mai este cu putinţă, nu

este exclusă în sine. Asemnea suferinţe există ele de fapt? Vom reveni mai tîrziu asupra acestui punct. Biserica ortodoxă nu cunoaşte un purgatoriu, ca *loc*, sau stare specială. Nu sînt destule fundamente biblice şi dogmatice pentru a admite existenţa unui al treilea loc de acest fel. Cu toate acestea, nu se poate nega posibilitatea unei *stări* de purificare (idee comună Ortodoxiei şi catolicismului). Din punctul de vedere *al religiei practice*, distincţia între iad şi purgatoriu este imperceptibilă, căci destinele de dincolo de mormînt ale fiecărui suflet ne sînt complet necunoscute. Ceea ce interesează în fond nu este deosebirea între iad şi purgatoriu ca două locuri diferite, în care ar locui sufletele; ci mai degrabă deosebirea lor ca *stări* diferite şi, ca urmare, posibilitatea de eliberare din muncile iadului şi de trecere din starea de reprobare în starea de justificare. În acest înţeles, ne putem întreba nu dacă există un purgatoriu, ci mult mai degrabă daca există un "iad definitiv". Altfel zis, iadul nu este el un fel de purgatoriu? Biserica, cel puţin, nu cunoaşte margini în eficacitatea rugăciunilor pentru cei ce s-au mutat din această lume în uniune cu ea şi crede în acţiunea acestor rugăciuni.

Biserica nu judecă destinul celor ce nu-i aparţin, ori s-au separat de ea; ea îi lasă în mila dumnezeiască. Dumnezeu a voit, ca destinele de dincolo de mormînt ale celor ce n-au cunoscut pe Hristos şi n-au intrat în Biserica sa, să ne rămînă necunoscute. O anumită speranţă ne este dată de învăţămîntul Bisericii despre coborîrea şi predicarea lui Hristos în iad, adresată întreagii umanităţi precreştine. S-a spus doar că Dumnezeu "...voieşte ca toţi oamenii să se mîntuiască şi la cunoştinţa adevărului să vină." (I Tim. 2, 4). Totuşi n-au existat pînă în prezent definiţii ale Bisericii despre destinele necreştinilor, adulţi şi copii. Cercetările speculative şi opiniile teologice sînt deci libere în privinţa acestui subiect.

Eshatologia individuală a morţii şi a lumii de dincolo de mormînt a înlocuit, pînă într-o măsură, eshatologia generală a celei de a doua veniri. Din timp în timp, sentimentul aşteptării lui Hristos care vine, rugăciunea: "vino, Doamne Iisuse", se aprinde cu o flacără nouă în suflete, luminîndu-le cu o licărire din cealaltă lume. Acest sentiment nu trebuie niciodată să slăbească în umanitatea creştină, căci el este – într-un anumit înţeles – măsura iubirii ei pentru Hristos. De altfel eshatologismul poate să aibă două aspecte: un aspect luminos, şi unul întunecat. Acesta din urmă s-a datorat uneori, în istorie, unei frici şi unei panici religioase: de exemplu, anumiţi vechi credincioşi ruşi se ardeau ei înşişi pentru a se mîntui de anticristul domnitor. Dar eshatologismul poate şi trebuie să aibă un aspect de bucurie, îndreptat către Hristos care vine. Pe măsură ce istoria înaintează, noi îi ieşim întru întîmpinare şi razele luminii care-i luminează a doua venire devin sensibile. Avem înaintea noastră o nouă epocă a vieţii Bisericii, iluminată de aceste raze. A doua venire a lui Hristos nu este numai îngrozitoare pentru noi (căci El va veni ca un Judecător), ci şi glorioasă, căci El va veni în slava Sa; şi această slavă este deopotrivă preamărirea lumii şi plenitudinea întregii creaţii. Starea glorificată, inerentă trupului lui Hristos înviat, va fi împărtăşită creaţiei în întregime: un cer nou şi un nou pămînt vor apărea, un pămînt transfigurat, înviat cu Hristos şi cu umanitatea sa. Toate acestea vor fi în legătură cu învierea morţilor, săvîrşită de Hristos şi îngerii săi. Această înviere este reprezentată în Scriptură în mod simbolic: sînt întrebuinţate în ea imaginile apocalipselor iudaice. Într-un chip sau altul, moartea este învinsă şi tot neamul omenesc, eliberat de puterea morţii, apare pentru întîia oară în întregime, formînd o unitate, pe care nu o dizolvă succesiunea generaţiilor; înaintea conştiinţei neamului omenesc, se va pune problema *operei* lui *comune* în istorie. Dar va fi în acelaşi timp o judecată, teribila judecată a lui Hristos asupra umanităţii.

Doctrina ortodoxă privitoare la Judecata de Apoi, întrucît decurge din Scriptură, este comună lumii creştine în întregime. Cea din urmă deosebire între oi şi ţapi, moartea şi iadul, condamnarea, muncile veşnice, de o parte; împărăţia cerurilor, fericirea veşnică, contemplarea Domnului, de altă parte, – iată capătul căii terestre a umanităţii. O judecată presupune nu numai posibilitatea justificării, ci şi pe aceea a condamnării: este un adevăr evident. Orice om care-şi mărturiseşte păcatele ştie totdeauna că el a meritat să fie osîndit de Dumnezeu: "De te vei uita la fărădelegi, Doamne, cine va suferi?" (Ps. 129, 3). Dar nădejdea în milostivirea divină subzistă mereu, căci Dumnezeu este cel ce ne-a creat. "Al tău sînt, mîntuieşte-mă" (Ps. 118, 94). La Judecata de Apoi, în care Mîntuitorul însuşi, blînd şi smerit cu inima, va fi Judecător al Adevărului, făcînd dreptate în numele Tatălui său, în ce va consta deci milostivirea? Ortodoxia răspunde la această întrebare prin mijlocirea iconografiei. Pe icoanele Judecăţii, se reprezintă, la dreapta Fiului, Fecioara Prea Curată, care îi cere milostivire, în numele iubirii sale materne, căci ea este Maica lui Dumnezeu şi Maica întregului neam omenesc. El i-a încredinţat milostivire, cînd a primit de la Tatăl judecata adevărului (Ioan 5, 22 şi 27). Dar se descoperă încă o altă taină: Maica lui Dumnezeu, "Pneumatofora", este intermediara vie a Sfîntului Duh şi – prin ea – Sfîntul Duh participă la Judecata de Apoi. Nu este om, care să fie fără de păcat şi care – chiar printre oi – să nu fie un "ţap", într-un fel oarecare. Dar Duhul mîngîietor vindecă şi restaurează creatura acoperită de răni; îi dă har prin milostivirea divină. Atingem aici antinomia religioasă – iertare, osîndire – care mărturiseşte despre *taina* voinţei divine.

Rămîne totuşi în eshatologia creştină, problema *veşniciei* muncilor iadului şi a reprobaţiunii definitive a celor ce sînt trimişi în "focul cel veşnic, pregătit diavolului şi îngerilor lui". Din timpurile cele mai vechi, anumite îndoieli au fost formulate cu privire la durata eternă a acestor chinuri; nu s-a văzut uneori în ele decît

un mijloc provizoriu, pedagogic, ca să spunem astfel, de a acţiona asupra sufletelor şi se nădăjduia într-o restauraţie finală, ἀποκατάστασις. Din antichitatea cea mai timpurie, s-au aflat două tendinţe în eshatologie: o tendinţă rigoristă afirma că muncile sînt eterne, adică definitive şi fără de sfîrşit; alţii, ca Augustin, numiţi în mod ironic "milostivii" (*misericordes*), negau eternitatea muncilor şi persistenţa răului în creaţie şi mărturiseau biruinţa definitivă a Împărăţiei lui Dumnezeu, cînd "Dumnezeu va fi totul în toţi". Învăţătura de "apokatastasis" nu este numai a lui Origen, a cărui Ortodoxie este îndoielnică din cauza unora din opiniile lui; ci este şi a Sf. Grigorie de Nisa, glorificat de Biserică – ca învăţător, precum şi a discipolilor săi. Se credea că doctrina lui Origen fusese condamnată în secolul V ecumenic; dar studiile istorice recente nu mai permit să se afirme aşa ceva. Cît despre doctrina Sf. Grigorie, dezvoltată cu mult mai multă consecvenţă, şi liberă de teoriile origeniene despre preexistenţa sufletelor, ea n-a fost niciodată condamnată. În consecinţă, ea păstrează dreptul ei de cetăţenie în Biserică, cel puţin în calitate de opinie teologică (*theologumenon*). Este adevărat că *opinia predominantă*, expusă în cea mai mare parte a manualelor dogmatice, nu se opreşte la chestiunea de apokatastasis, sau exprimă idei apropiate rigorismului catolic. Pe de altă parte, anumiţi gînditori au profesat şi profesează încă idei influenţate de doctrina Sf. Grigorie de Nisa (sau, în tot cazul, mai complexe decît rigorismul obişnuit). Se poate deci prevedea că această chestiune va mai fi tratată de multe ori şi va fi lămurită de lumini noi, trimise Bisericii de Sfîntul Duh. În tot cazul, nici un rigorism nu ne poate lua nădejdea, pe care ne-o dau cuvintele triumfătoare ale Sf. Pavel: "Căci Dumnezeu i-a închis pe toţi în neascultare, pentru ca pe toţi să-i mîntuiască. O, adîncul bogăţiei, al înţelepciunii şi al ştiinţei lui Dumnezeu...!" (Rom. 11, 32, 33).

XVII

ORTODOXIA ŞI HETERODOXIA

(CELELALTE CONFESIUNI CREŞTINE)

Din tot ceea ce am spus, se poate deduce o definiţie a raporturilor dintre Ortodoxie şi celelalte confesiuni creştine. Să notăm în primul rînd, că Biserica ortodoxă este conştientă că reprezintă Biserica adevărată, posedînd plenitudinea şi nestricăciunea adevărului în Sfîntul Duh. De aici decurge concepţia pe care şi-o face Biserica ortodoxă despre celelalte confesiuni, care s-au separat – imediat sau nu – de unitatea bisericească: ea nu poate decît să dorească un lucru, să aducă la ortodoxie lumea creştină în întregime, pentru ca toate confesiunile să se contopească în Ortodoxia universală. Aceasta nu este proba unui spirit de prozelitism sau de imperialism; ci logica însăşi a lucrurilor, căci adevărul este unul şi nu se poate măsura cu jumătăţi de adevăr. Nu este nici un semn de orgoliu, căci paza adevărului este încredinţată unui anumit depozitar, nu pentru meritele lui, ci prin alegere; şi istoria poporului ales, precum şi a Ortodoxiei, arată că foarte puţini pot fi demni păzitori ai săi. Adevărul este însă inflexibil şi neînduplecat; el nu suportă compromis.

Prin urmare, lumea creştină trebuie să devină ortodoxă. Dar care este înţelesul acestor cuvinte? Se impune oare intrarea într-o organizaţie bisericească determinată? Este vorba de o cucerire a imperialismului eclezias tic? Nici nu există însă, în Ortodoxie, o organizaţie bisericească unică, în care să se poată intra; Biserica ortodoxă este un sistem de Biserici naţionale, autocefale, în legătură una cu alta. Desigur, persoane izolate s-au adăugat adesea şi se adaugă mereu Ortodoxiei,

devenind membrii uneia dintre Bisericile naţionale; dar acest fapt nu soluţionează nicidecum chestiunea raporturilor dintre comunităţile bisericeşti. Singura soluţie ar fi următoarea: aceste comunităţi, păstrînd caracterele lor istorice, naţionale şi locale, să se apropie de doctrina şi de viaţa ortodoxă şi să devină capabile de a intra în unitatea Bisericii ecumenice, în calitate de Biserici autonome sau autocefale. Această reuniune exterioară presupune, fără nici o îndoială, o mişcare interioară corespunzătoare. O astfel de mişcare nu este imposibilă, căci toate comunităţile bisericeşti, chiar şi acelea al căror drum s-a îndepărtat mult de al Bisericii, păstrează o parte însemnată din tradiţia universală şi – în consecinţă – ele participă la Ortodoxie: ele posedă toate "un grăunte" de Ortodoxie. Şi acest spirit ortodox, care sălăşluieşte în Biserica universală, este mai vădit în ochii lui Dumnezeu decît în ai oamenilor; în primul loc, toţi cei ce au trecut prin botez sînt creştini, deci sînt, într-un anumit înţeles, ortodocşi. Căci Ortodoxia se compune aşa zicînd din două cercuri: un cerc larg – curtea bisericii, un cerc strîmt – biserica şi sfînta sfintelor. Ortodoxia nu vrea să supună pe nimeni, ea vrea numai să facă adevărul înţeles tuturor: dar acest lucru îl săvîrşeşte, în afară de eforturile oamenilor, Sfîntul Duh, care locuieşte în Biserică. Ortodoxia nu face caz de supunerea exterioară; dacă o astfel de supunere este necesară, aceasta nu se întîmplă decît pentru a tranşa chestiunea canonică a comunităţii, care se adaugă unităţii ecumenice, sau pentru a preîntîmpina pretenţiile ambiţioase ale unei biserici locale (fapt despre care se pot cita multe exemple istorice). Idealul "unirii Bisericilor", sub forma lui contemporană, se realizează prin intrarea comunităţilor creştine în sînul Ortodoxiei, dar numai în cazul cînd maximul şi nu minimul din bunul comun al Bisericilor serveşte de bază. Degajîndu-se un

minimum abstract, asupra căruia toate societăţile bisericeşti ar cădea de acord, nu se poate deloc ajunge la unitate; acesta nu poate să fie decît un prim pas în drum. Numai o apropiere între Biserici, bazată pe maximul din binele lor comun, poate să aducă lumea creştină la unirea reală. Acest maximum este Ortodoxia. Nu poate să fie vorba de un fel de amalgam sau de compromis, asemănător unui esperanto religios, nici de o indiferenţă faţă de toate chestiunile dogmatice, nici de ceva nou în istoria Bisericii: într-un asemenea caz, întreaga viaţă anterioară a Bisericii ar fi fost o eroare, o neînţelegere, o nefiinţă. Ortodoxia este calea interioară, necesitatea interioară pentru Biserica universală în drumul ei către unitate: numai în Ortodoxie problemele puse de confesiunile creştine găsesc o soluţie şi un sfîrşit, căci ea este cea care posedă adevărul. Ortodoxia nu este *una* din confesiunile istorice: Ortodoxia este Biserica însăşi în adevărul său. Se poate chiar adăuga că, devenind o confesiune, Ortodoxia nu-şi manifestă întreaga putere şi glorie universală: ea se ascunde, ca să spunem astfel, în catacombe. Mişcarea către reconstituirea Ortodoxiei universale se face de la sine, irezistibil, în lume sub ochii noştri, pe măsură ce încetează tendinţa de izolare a sectelor, pe măsură ce spiritul ecumenic triumfă asupra fariseismului sectar. Aceasta nu provine cîtuşi de puţin din prozelitismul ortodox, căci aşa ceva nu există; şi Ortodoxia istorică contemporană chiar n-ar găsi poate puteri suficiente pentru această sarcină. Duhul lui Dumnezeu, el este cel ce conduce popoarele la Ortodoxie, cu toată slăbiciunea şi îngustimea oamenilor. Cu adevărat, care este fenomenul cel mai important al vieţii spirituale a lumii creştine contemporane? Este căutarea Bisericii ecumenice, a unităţii integrale. Nu se poate realiza această unitate decît prin două mijloace: "sinodalitatea" ortodoxă sau monarhia bisericească autoritară. Succesele şi

cuceririle autoritarismului bisericesc pot să fie destul de considerabile şi vor mai fi poate încă în viitor. Cu toate acestea se poate afirma, că cucerirea lumii creştine printr-o religie de autoritate este un scop fără putinţă de ajuns; dacă aşa ceva s-ar realiza, ar fi o probă de reacţie şi de decadenţă spirituală. Creştinismul de formă autoritară devine din ce în ce mai izolat în lumea creştină (acest lucru a devenit destul de evident după conferinţa de la Lausanne). Împotriva otrăvurilor etatismului, "juridicismului", a monarhismului bisericesc într-un cuvînt, organismul totdeauna viu al Bisericii elaborează în mod constant contra-otrăvuri. Cu tot triumful autorităţii într-una din confesiunile creştine, conştiinţa integrală a Bisericii ecumenice continuă să trăiască în profunzimi şi tinde în mod natural la o altă unitate – unitatea interioară, în lumea protestantă. Cele două nume de Stockholm şi Lausanne simbolizează mişcarea către reunire, care începe în sînul lumii creştine şi care a dat deja roade. Dar această mişcare aduce o *revizuire* şi un *control* al locului spiritual al comunităţilor creştine. Ea va conduce irezistibil, prin forţa însăşi a lucrurilor, la aprofundarea chestiunilor privitoare la tradiţia bisericească; şi, ca urmare, va provoca o întoarcere, mai întîi imperceptibilă, la Ortodoxie. Această întoarcere devine deja vizibilă în mişcările avansate ale lumii protestante, mişcări care se desemnează ele însele ca *hochkirchliche Bewegung*. Graţie tendinţelor moderne de a restaura *plenitudinea* tradiţiei, graţie anumitor mişcări, care acţionează pentru eliberarea catolicismului de sistemul roman, o apropiere importantă se schiţează faţă de Ortodoxie; dar actul decisiv, poate că încă îndepărtat, ar consta în restabilirea ierarhiei de succesiune apostolică acolo unde ea a fost suprimată. Un loc aparte este ocupat în această mişcare de Biserica *episcopală* din Anglia, America şi din alte ţări. Nu voi aborda chestiunea validităţii hirotoniilor

anglicane, chestiune canonică şi nu dogmatică, ce n-ar putea să fie soluţionată pentru Biserica Ortodoxă decît de o autoritate bisericească competentă. În tot cazul, Biserica episcopală este, în lumea protestantă întreagă, cea mai apropiată de Ortodoxie. Printre diferitele tendinţe ale anglicanismului, mişcarea "anglocatolicilor", devine din ce în ce mai importantă; ea se ataşează cu perseverenţă la restabilirea tradiţiei vechi şi se apropie de Ortodoxie. Se poate nădăjdui, că reuniunea Ortodoxiei şi a Bisericilor episcopale anglo-americane va fi opera unui viitor destul de apropiat şi că acest moment va fi decisiv în istoria restabilirii unităţii pierdute a Bisericii, precum şi pentru pacea în Orient şi Occident.

Biserica ortodoxă ia parte la mişcarea interconfesională ecumenică, la care catolicismul nu participă în nici un chip. De unde vine o asemenea diferenţă de atitudine între aceste două părţi ale Bisericii separate? Participarea Ortodoxiei la această mişcare nu înseamnă nicidecum că ea poate să renunţe în vreo măsură la tradiţia ei, sau că ea poate să accepte vreun compromis. Relaţiile cu confesiunile eterodoxe pot ajuta Biserica ortodoxă să atingă mai multă plenitudine şi lărgime. Dar Ortodoxia este prezentă la conferinţele acestei mişcări pentru a mărturisi adevărul. Aceste conferinţe nu sînt sinoade, nu sînt decît adunări prealabile, sînt o "conciliere"; nu există motive, pentru care Ortodoxia ar trebui să evite asemenea conferinţe. Dimpotrivă, iubirea creştină cere ca fiecare ortodox să-şi mărturisească credinţa, să se facă "tuturor toate", cum spune apostolul, "pentru ca măcar pe unii să-i dobîndească" (I Cor. 9, 22). Ortodoxia nu este separată de lumea creştină întreagă prin zidul unei puteri absolute, a cărei recunoaştere prealabilă s-ar impune. Acest obstacol nu există pentru Ortodoxie; ea poate să întreţină relaţii, în toată libertatea şi sinceritatea, cu

lumea creştină în întregime, rămînînd mereu ceea ce este. Biserica ortodoxă nu-şi pune nădejdiile în eforturile omeneşti şi în zelul misionar al membrilor ei, ci în puterea Duhului lui Dumnezeu, care sălăşluieşte în Biserică şi care conduce popoarele la unitate. Această unitate nu se poate găsi decît în Ortodoxie. Neamurile *caută* astăzi Ortodoxia, adesea fără să ştie; neamurile o vor găsi, căci s-a spus: "Căutaţi şi veţi afla".

XVIII

CONCLUZIE

Ortodoxia istorică trece actualmente printr-o criză. Duşmanii ei îi văd deja în aceasta moartea şi distrugerea; dar noi, ortodocşii, trebuie să vedem începutul unei ere noi. Această criză este în legătură cu revoluţia rusă, cu căderea imperiului ortodox; se poate asemăna în importanţă cu căderea Bizanţului şi cu luarea Constantinopolului de către turci, cînd lumea creştină, lumea ortodoxă mai ales, încerca o zguduire analoagă. În ceasul de faţă, Biserica rusă, cea mai mare printre Bisericile ortodoxe, se găseşte sub jugul celei mai groaznice dintre persecuţiile pe care le cunoaşte istoria. În ochii celor ce nu cred, existenţa ei însăşi este ameninţată. Dar în ochii celor ce cred, Biserica rusă este aleasă în întreaga creştinătate să poată, după ce va fi trecut proba focului, să se manifeste în duh, în adevăr şi în libertate. În acest sens, este imposibil să nu se vadă că destinele Bisericii ruse cuprind pe ale întregii creştinătăţi. Excluderea Rusiei din viaţa mondială face imposibilă restabilirea vieţii economice şi politice; tot aşa, fără Biserica rusă, nu se pot hotărî chestiunile cele mai importante ale unirii creştine. Întreaga umanitate creştină, care se găseşte în prezent înaintea unui *viitor* nou, începe să înţeleagă importanţa mondială a destinelor Ortodoxiei. Dar acest *viitor* există pentru Biserică? Pentru Ortodoxie există un *trecut*, ca o tradiţie sfîntă, dar rămîne loc pentru viitor? Da, căci Ortodoxia *nu este* împlinită, şi aceasta nu numai în fapt ci şi în principiu; deasupra Ortodoxiei, nu există o altă cupolă decît bolta cerească; Biserica Ortodoxă a înţeles făgăduinţa Mîntuitorului Iisus în privinţa Duhului Mîngîietor, care "vă va vesti lucrurile ce vor veni".

Biserica Ortodoxă se găseşte în faţa unor noi probleme, în faţa unor noi perspective; ea conţine nu numai ţelul de ajuns, ci şi calea creatoare ce duce la el. "Înnoi-se-vor ca ale vulturului tinereţile tale" (Ps. 102, 5). Duhul lui Dumnezeu, creator, care sălăşluieşte în Biserică, cheamă la această înnoire, despre care Mîntuitorul a zis: "Fără măsură dă Domnul Duhul". Aceasta nu se poate petrece decît cu o condiţie: existenţa libertăţii, la care umanitatea nu mai poate renunţa, umanitatea care devine matură pentru plenitudinea vieţii Bisericii cu darurile ei de har. Este tocmai ceea ce va înlesni Ortodoxia, care este centrul arătat şi ascuns şi adevărul tuturor confesiunilor creştine, împărţite astăzi, dar chemate să se reunească într-o singură turmă, sub Un Singur Păstor. Aşa să fie!

CUPRINS

PREFAŢA AUTORULUI LA EDIŢIA ROMÂNEASCĂ 5

I BISERICA 7

II TRADIŢIA BISERICEASCĂ 15

III IERARHIA BISERICEASCĂ 45

IV UNITATEA BISERICII 99

V SFINŢENIA BISERICII 107

VI DOGMATICA ORTODOXĂ 113

VII TAINELE 125

VIII FECIOARA ŞI SFINŢII ÎN ORTODOXIE 131

IX CULTUL ORTODOX 143

X ICOANELE ŞI CULTUL LOR 155

XI MISTICA ORTODOXĂ 161

XII ETICA ORTODOXĂ 171

XIII ORTODOXIA ŞI STATUL 175

XIV ORTODOXIA ŞI VIAŢA ECONOMICĂ 185

XV ORTODOXIA ŞI GÎNDIREA APOCALIPTICĂ 197

XVI ESHATOLOGIA ORTODOXĂ 201

XVII ORTODOXIA ŞI HETERODOXIA 207

XVIII CONCLUZIE 213